بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

(١)

يهدف هذا الكتاب إلى التعريف بأحد اتجاهات تفسير القرآن الكريم، وهو اتجاه التفسير الفقهي.

ومما لا شك فيه أن تعدد اتجاهات التفسير الفقهي إنما جاء استجابة لثلاثة عوامل رئيسة:

أ- النص القرآني ذاته، بما حواه من معارف متنوعة في كافة شئون الحياة.

ب- تنوع اهتمامات المفسرين.

ج- اتساع المجالات الثقافية والاجتماعية، وما فرضه ذلك الوضع من ضرورة العناية بالشرح والتفسير للنصوص القرآنية، المتصلة بهذه الحالات.

ولقد بدأ الاهتمام بالتفسير الفقهي منذ نزول آيات القرآن التي تتحدث عنّ الجوانب التشريعية المختلفة، وتعاظَم الاهتمامُ بهذا اللون من التفسير مع تتابع الزمن، وزيادة المساحة الزمنية التي تفصل المفسر عن زمن نزول النص، حتى وجدنا أنفسنا أمام عمل تفسيري كامل هو تفسير (أحكام القرآن) لأبي بكر الجصاص الحنفي المذهب (ت٣٧٠هـ)، ثم توالت الأعمال التفسيرية حتى العصر الحاضر على نحو ما رأينا في كتاب

(تفسير آيات الأحكام) بإشراف الشيخ محمد علي السايس، وكتاب (روائع البيان في تفسير آيات الأحكام) للشيخ محمد علي الصابوني.

(٢)

وليس ثمة شك في أن قضية تفسير النصوص التشريعية تعد من أخطر القضايا؛ لأن التفسير بمفهومه الشامل لا يقف عند حدود معرفة الدلالة اللغوية للنصوص، أو ما يسمى بالتفسير اللفظي، وإنما يتجاوز ذلك إلى معرفة الأبعاد التشريعية المختلفة، ومقاصد المشرع، حتى يأتي التفسير _في النهاية_ معبرًا بصورة حقيقية عن إرادة المشرّع وغايته.

(٣)

ولأن هذا الكتاب موجّه أساسًا إلى طلاب الفرقة الرابعة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة؛ فقد راعيتُ فيه الاختصار والتركيز عند عرض القضايا المختلفة.

ومِن ثَمَّ فقد قسمته إلى أربعة أبواب على النحو الآتي:

الباب الأول: مفهوم التفسير الفقهي، وأهم قضاياه.

الباب الثاني: أهم مصادر التفسير الفقهي.

الباب الثالث: قواعد التفسير الفقهي.

الباب الرابع: نماذج من التفسير الفقهي.

(٤)

وفي الختام، أجد من الواجب عليّ أن أقرّ بأن قضية التفسير ما تزال بحاجة إلى بحوث جديدة، تتصل بعملية التفسير من ناحية، وثقافة المفسر من ناحية أخرى، ومناهج التفسير من ناحية ثالثة؛ وذلك بهدف الوصول إلى نظرية في تفسير النصوص في الشريعة الإسلامية، يمثل الالتزام بقواعدها وضوابطها أساسًا صحيحًا، تُبنى عليه الفتاوى والأحكام، بعيدًا عن التعصب والشطط، وسعيًا إلى ترسيخ مفهوم الوسطية والاعتدال، الذي يُعَدُّ الركيزة الكبرى لبناء ثقافة إسلامية رشيدة، تُسهِم في توجيه الحضارة المعاصرة نحو القيم الإيجابية التي تنفع الناس، وتمكث في الأرض.

والله ولي التوفيق

المؤلِّف.

الباب الأول

التفسير الفقهي: مفهومه وأهم قضاياه

الفصل الأول: مفهوم التفسير الفقهي.

الفصل الثاني: أهمية التفسير الفقهي.

الفصل الثالث: التفسير الفقهي بين الشريعة والقانون.

الفصل الرابع: مشروعية التفسير الفقهي.

الفصل الأول

مفهوم التفسير الفقهي

لكي يكون لدى الدارس تصور واضح ودقيق عن الموضوع الذي يريد دراسته؛ يجب عليه _في البداية_ أن يحدد مدلول المصطلحات التي سيستخدمها في دراسته، فهذا _كما قال الآمدي_ حقٌّ على كل من حاول تحصيل علم من العلوم –أن يتصور معناه أولاً، بالحدّ أو الرسم؛ ليكون على بصيرة فيما يطلبه... وحتى لا يكون سعيه عبثاً"(١).

وليس ثمة شك في أن إهمال تحديد مدلول المصطلحات المستخدمة في الدراسة أو البحث -ينتج عنه _بالضرورة_ خلاف في الرأي، أو تصور غير صحيح، أو استنتاج باطل، وهذا من شأنه أن يجعل البحث العلمي في النهاية_ ضربا من العبث، أو دورانًا في حلقة مفرغة.

من أجل ذلك، فإننا نبدأ بتحديد ما نقصده بعنوان هذه الدراسة، وهو (التفسير الفقهي).

أولا: التفسير:

تشير معاجم اللغة إلى أن مصطلح (التفسير) يراد به مطلق التوضيح، والشرح، والبيان، وكشف ما خفي(٢).

ولكن الدلالة الاصطلاحية تقصره على فهم وبيان معاني القرآن الكريم؛ ولنقرأ _مثلا_ هذه التعريفات:

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي – جـ١/٥، وانظر في هذا المعنى أيضا البرهان للزركشي (١٧٣/٢) حيث قال الزركشي: "إن المركب لا يعلم إلا بعد العلم بمفرداته؛ لأن الجزء سابق على الكل في الوجودين الذهني والخارجي".

(٢) لسان العرب – مادة فسر – ص٣٤١٢ – ط: دار المعرف

١ -قال الزركشي:

"التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد _صلى الله عليه وسلم_ وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة، والنحو، والتصريف، وعلم البيان، وأصول الفقه، والقراءات، ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول، والناسخ، والمنسوخ"(١).

٢ -وقال أبو حيان:

"التفسير علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامه الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات ذلك"(٢).

٣ -وقيل:

"هو علم يعرف به نزول الآيات وشؤونها، وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها، ومدنيها، ومحكمها، ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها، ومقيدها، ومجملها، ومتشابهها، ومفسرها، وحلالها، وحرامها، ووعدها، ووعيدها، وأمرها، ونهيها، وأمثالها، وغير ذلك"(٣).

---

(١) البرهان للزركشي ١٣/١، تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم.

(٢) البحر المحيط لأبي حيان ١٣/١-١٤.

(٣) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ٢٢٢/٢ – ط: الحلبي.

٤-وقيل:

"هو علم باحث عن معنى نظم القرآن بحسب الطاقة البشرية، وبحسب ما تقتضيه القواعد العربية، ومبادئ العلوم العربية، وأصول الفقه، والجدل، وغير ذلك.

والغرض من معرفة معاني النظم وفائدته: حصول القدرة على استنباط الأحكام الشرعية على وجه الصحة.

وموضوعه: كلام الله _تعالى_ الذي هو منبع كل حكمة، ومعدن كل فضيلة.

وغايته: التوصل إلى فهم معاني القرآن، واستنباط حكمه.

فهو أشرف العلوم وأعظمها"[1].

٥-وقيل:

"التفسير شرح مراد الله _تعالى_ من القرآن؛ ليفهمه مَن لم يصل ذوقه وإدراكه إلى فهم دقائق العربية، وليعتاد بممارسة ذلك فهم كلام العرب وأساليبهم من تلقاء نفسه"[2].

هذا، ومما يلفت النظر في هذه التعريفات أنها _أولا_ تقصر معرفة القرآن على مجموعة (معينة) من العلوم، وهي علوم اللغة العربية، مع أن بعض الآيات لم يُتَح فهمُها بوضوح إلا بعد الكشوف العلمية الحديثة. وأنها

(١) دائرة المعارف للبستاني ٦/١٧٠-١٧١، مادة تفسير/ ط:بيروت ١٨٨٢م.

(٢) أليس الصبح بقريب؟ لفضيلة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور – ص١٨٤، توزيع الشركة التونسية للتوزيع.

ثانيا تدور في إطار الفهم التقليدي لعملية التفسير؛ حيث ينتهي دور المفسر _غالبا_ عند إظهار المعنى الحرفي دون محاولة الغوص فيه، واستكناه أسراره، وإعادة قراءته في ضوء المتغيرات التي تصيب حركة المجتمعات.

ولعل هذا الفهم _كما يبدو لنا_ هو الذي جعل العلماء[1] يفرقون _دون مبرر واضح_ بين التفسير والتأويل، فجعلوا المعاني الظاهرة من نصيب التفسير، والمعاني الباطنة من نصيب التأويل، مع أن التفرقة بينهما لم يترتب عليها _في الواقع_ أثر علمي واضح، بل وجدنا من المفسرين من سوّى بينهما كالطبري في تفسيره الذي سماه "جامع البيان عن تأويل آي القرآن".

والحق أن نظرتنا للتفسير تتجاوز به مرحلة الشرح والبيان إلى جعله أداة تضفي على النصِّ عنصرَ الحيوية والحركة والتجدد، بحيث تكون عملية التفسير "عملية حوار مع القرآن الكريم، واستنطاق له، وليست مجرد استجابة سلبية، بل استجابة فعالة، وتوظيفا هادفا للنص القرآني، في سبيل الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرى"[2].

(١) الإتقان للسيوطي ج٢ ص٢٢١-٢٢٢، ٢٣٠-٢٣١، وراجع أيضا: المدخل المنير في مقدمة علم التفسير للشيخ محمد حسنين مخلوف العدوي المالكي ص٢٨ ط١٣٥١هـ، وأيضا: لباب التأويل في معاني التنزيل ج ١٤/١ تأليف علاء الدين علي بن إبراهيم البغدادي المعروف بالخازن.

(٢) المدرسة القرآنية للإمام محمد الباقر الصدر – ص٢١ – الطبعة الثانية ١٩٨١م – دار المعارف بيروت.

ثانيا: الفقهي:

هو نسبة إلى الفقه، والفقه _كما جاء في معاجم اللغة_ يطلق على الفهم والعلم، وحسن الإدارك لشيء ما[١].

وأما في الاصطلاح فقد غلب استعماله في عصر الرسول _صلى الله عليه وسلم_ وصحابته في فهم ما شرعه الله، ما كان منه في العقائد أو الحدود أو الأوامر والنواهي، وغير ذلك، ويشهد لهذا الاستعمال ما روي عن الرسول _صلى الله عليه وسلم_ حيث قال: "مَن يرد الله به خيرا، يفقه في الدين"[٢]، وكذلك ما دعا به الرسول _صلى الله عليه وسلم_ لابن عباس: "اللهم، فقِّهْ في الدين، وعلمه التأويل"[٣].

واستعمل _كذلك_ للدلالة على النصوص أو الأدلة التي تؤخذ منها الأحكام، ويشهد لهذا الاستعمال قول الرسول _صلى الله عليه وسلم_: "نضّر الله امرأ سمع منّا حديثا، فحفظه؛ حتى يبلغه غيره، فرُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورُبَّ حامل فقه ليس بفقيه"[٤].

(١) انظر مثلا: مختار الصحاح ص ٤٠٣، وأساس البلاغة ص٣٤٦، والقاموس المحيط ٢٨٩/٤، والمعجم الوسيط٦٩٨/٢

(٢) رواه الترمذي في كتاب العلم، باب إذا أراد الله بعبد خيرا، وقال: حديث حسن صحيح ورواه البخاري في كتاب العلم.

(٣) الإتقان ٢٤٠/٢، ورواه البخاري باختلاف في اللفظ "اللهم، علمه الكتاب"، كتاب العلم

(٤) رواه الترمذي في كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، وقال: حديث حسن صحيح. ورواه ابن ماجة في مقدمة السنن، باب من بلغ علما.

كما استعمل لفظ الفقه _أيضا_ للدلالة على معرفة النفس، ويشهد لهذا الاستعمال ما روي عن أبي حنيفة من أن الفقه هو معرفة النفس ما لها وما عليها[١].

وقد ذكر الإمام الغزالي أن الناس تصرفوا في اسم الفقه، فخصّوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعللها، واسم الفقه في العصر الأول كان منطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفس، والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا[٢].

لكننا _عند مراجعة هذه الاستعمالات_ نجد أن بعضها قد اختفى، وبعضها الأخر قد تطور في دلالته، وذلك _كما ذكر ابن خلدون_ بعد أن عظمت أمصار الإسلام، وذهبت الأمية عن العرب، بممارسة (الكتاب)، وتمكن الاستنباط، وكمل الفقه، وأصبح صناعة وعلما[٣].

ومن هنا نستطيع أن نعرف ما انتهى إليه التطور الدلالي لمصطلح "الفقه"، عند مراجعتنا للتعريفات التي ذكرها الأصوليون على النحو التالي:

١-فالفقه عند ابن الطيب البصري (ت٤٣٦هـ): "هو جملة من العلوم بأحكام شرعية"[٤].

٢-وعند الشيرازي (ت٤٧٦هـ): "هو معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد"[١].

(١) كشف الأسرار ٥/١

(٢) السابق ١٤/١

(٣) مقدمة ابن خلدون ٨٠٥/١، الطبعة المحققة.

(٤) المعتمد في أصول الفقه ص٩٠٨

٣-وعند الجويني (ت٤٧٨هـ): "هو العلم بالأحكام الشرعية"[2].

٤-وعند البزدوي (ت٤٨٢هـ): "هو على ثلاثة أقسام: علم المشروع بنفسه، وإتقان المعرفة به (وهو معرفة النصوص بمعانيها، وضبط الأصول بفروعها)، والعمل به؛ حتى لا يصير نفس العلم مقصودا، فإذا تمت هذه الأوجه كان فقيها"[3].

وقد تابع السرخسيُّ البزدويَّ في هذا التعريف[4].

٥-وعند الغزالي (ت٥٠٥هـ): "العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة؛ حتى لا يطلق -بحكم العادة- اسم الفقيه على متكلم، وفلسفي، ونحوي، ومفسر، بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية، كالوجوب، والحظر، والإباحة، والندب، والكراهة، وكون العقد صحيحا، وفاسدا، وباطلا، وكون العبادة، فرضا، أو أداء، وأمثاله"[5].

٦-وعند ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): "هو العلم بأحكام الأفعال الشرعية كالحل والحرمة، والصحة والفساد، ونحوها"[6].

٧-وعند الآمدي (ت٦٣١هـ): "الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال"[1].

---

(١) اللمع في أصول الفقه ص٤
(٢) البرهان في أصول الفقه ٨٦/١، تحقيق عبد العظيم الديب
(٣) كشف الأسرار ١٢/١ -١٣
(٤) أصول السرخسي ١٠/١
(٥) المستصفى للإمام الغزالي ١١/١
(٦) روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة ، ص٤

٨-وعند ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ): "هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال"[2].

٩-وعند القرافي (ت٦٤٨هـ): "هو العلم بالأحكام الشرعية العملية بالاستدلال"[3].

١٠-وعند صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري (ت٧٤٧هـ): "الفقه معرفة النفس ما لها، وما عليها"[4].

١١-وعند الجرجاني (ت٨١٦هـ): "هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل"[5].

ومهما يكن من أمر، فإن ما نقصده بمصطلح "الفقهي" هنا، هو النصوص التشريعية في القرآن، المتعلقة بأفعال المكلّفين، والتي اصطلح على تسميتها في تراثنا الفقهي بآيات الأحكام.

التفسير الفقهي:

عرفنا من قبل أن التفسير عمل يراد به فهم القرآن الكريم، وبيان معانيه، واستنباط أحكامه، وعرفنا أن الفقه يطلق على مجموعة الأحكام المستفادة من أدلتها التفصيلية في القرآن والسنة، كما يطلق على هذه الأدلة

---

(١)الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٥/١-٦
(٢) شرح اعلامة العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب ١٨/١
(٣) شرح تنقيح الفصول في اختيار المحصول في الأصول ص١٧
(٤) شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني ١٠/١
(٥) التعريفات للجرجاني ص١٤٧، مادة فقه

نفسها، وعلى هذا فالتفسير الفقهي يتحدد مجاله أساسا، بنصوص التشريع في القرآن، وبما ألفه الفقهاء من تفاسير لهذه النصوص، وذلك بقصد الوقوف على ما تحتوي عليه من أحكام، ومعان، ودلالات، واستشراف ما تستهدفه من مقاصد وغايات، ويراد بها _في النهاية_ أن يكون قصد المكلف في العمل موافقا لقصد الله في التشريع _كما قال الشاطبي بحق[1] _ وذلك كما يبدو لعقل المجتهد بعد بذل غاية جهده.

ومما لا شك فيه أن نصوص التشريع في القرآن ليست على درجة واحدة في الوضوح والإبانة عن مراد الشارع _أو هكذا تبدو في نظر عقول المجتهدين_ فمنها ما هو خفي في دلالته، وما هو مشترك، وما هو عام، ومنها ما يدل على المعنى بعبارته، وما يدل عليه بإشارته... وهكذا، فالشريعة قبل أن تكون ألفاظا أو عبارات، إنما هي دلالات ومفاهيم ومقاصد، كلٌ منها يعبر عن إرادة الشارع؛ ولذلك فهي في حاجة دائمة إلى طاقات فكرية، وجهود عقلية متتابعة؛ لتحديد "كنه" هذه الإرادة، وتجسمها في صورة أحكام وقوانين، يفضي تطبيقها _بصورة صحيحة_ إلى تحقيق المصالح المعتبرة في الشريعة.

وما من شك في أن "تحديد" إرادة المُشرِّع يُعَدُّ مجالاً واسعًا للاجتهاد والنظر العقلي، حيث تتعدد مناحي التفكير، وتتباين مناهجه ونتائجه، تبعا لتفاوت المجتهدين في الملكات والقدرات.

(١) الموافقات للشاطبي ٢/٣٣١.

وإذا كانت النصوص قد صيغت بطريقة معجزة، بحيث تستوعب عددا غير محدود من المعاني والمرادات؛ لذا فإن اختيار المعنى "المناسب" أو ترجيحه على معنى آخر، يتساوى معه، استنادا إلى دليل قوي أو قاعدة عامة، أو مصلحة معتبرة يفتقر إلى جهد عقلي ينصب على تفهم المراد من النص، لا على ضوء ما يوحي به منطق اللغة في معناه الظاهر، بل على أساس ما يرشد إليه الدليل من معنى آخر، يصبح هو الراجح بالدليل الأقوى... كل ذلك على أسس وشروط معروفة في المناهج الأصولية[1].

ومن هنا، فإن التفسير الفقهي _كما نراه_ يعد لونا من ألوان الاجتهاد في الشريعة الإسلامية[2] يهدف إلى تفهم معاني النصوص، ومعرفة مراميها، ودلالتها على الأحكام، في كافة حالاتها وفق قواعد، وضوابط تحفظ المجتهد من الخطأ، وتسدد خطاه في البحث عن إرادة المشرع من النص[3].

لكن... هل يمثل التفسير الفقهي اتجاها؟

(١) المناهج الأصولية – د.فتحي الدريني ١/١٨

(٢) يرى الشيخ محمد أبو زهرة أن مجالات الاجتهاد في الشريعة تتمثل فيما يلي:
أولا: تعرف المرامي والمقاصد من جملة النصوص الشرعية، وذلك بأن تتعرف الحكمة في كل نص شرعي جاء بحكم، ويستخرج الضابط الذي يصح أن يطبق بمقتضاه الحكم في كل موضع يشبهه، ثم تعرف مقاصد الشريعة جملة من مجموع ما استنبط من ضوابط الأحكام المختلفة، وكل هذا للفكر الإنساني مجال في العمل فيه.
ثانيا: في الاستنباط مما وراء النصوص فيما لم يوجد فيه نص؛ لأن الحوادث لا تتناهى، والنصوص تتناهى، فكان لا بد من استخراج أحكام ما لا نص فيه، في ضوء ما ورد فيه النص.
ثالثا: تعرف معاني النصوص من ألفاظها واستخراج الأحكام منها.
انظر تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/٥-٦ بتصرف يسير.

(٣) المناهج الأصولية – د.فتحي الدريني – ص٢٨

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي منا أن نعترف _أولا_ على معنى مصطلح "اتجاه".

أولا: في اللغة: تشير معاجم اللغة إلى أن مصطلح "اتجاه" يأتي بمعنى وجه الشيء، أو ما يواجهه، أو الإقبال عليه، والاهتمام به، كما يأتي بمعنى المذهب أو الطريق، وبمعنى القصد، وتوجيه العزم إلى شيء ما(١).

ثانيا: في الاصطلاح: تشير بعض استعمالات هذا المصطلح إلى شيء قريب من معناه في اللغة، ولنراجع مثلا بعض هذه التعريفات:

١-"هو توجيه نحو موضوعات معينة... ويعرف الاتجاه بصورة أو بأخرى بأنه الميل إلى الفعل بأسلوب يتسق مع موضوعات بعينها، ومواقف مترابطة محددة... ويتضمن مصطلح اتجاه نظرة خاصة إلى العالم..."(٢).

٢-"هو اتخاذ الفرد وضعا معينا، إزاء فرد أو أفراد آخرين، أو إزاء شيء ما من الأشياء أو فكرة من الأفكار"(٣).

٣-"هو موقف الفكر، كما يرتضيه لنفسه، إزاء مشكلة ما"(٤).

٤-"الاتجاه يدل أساسا على مجموعة من المبادئ والأفكار المحددة التي يربطها إطار نظري، وتهدف إلى غاية بعينها"(١).

(١) المصباح المنير ص٦٤٩، والقاموس المحيط ٢٩٥/٤، والمعجم الوسيط ١٠١٥/٢ ط: مجمع اللغة العربية ١٩٧٣م، ولسان العرب ص٤٧٧٥ ط:دار المعارف.
(٢) انظر: قاموس علم الاجتماع - د.محمد عاطف غيث - ص٣٠ - ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب
(٣) معجم العلوم الاجتماعية ص٦ - ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
(٤) الصحاح في اللغة والعلوم - المجلد الثاني ص٦٦٧ - ط: دار الحضارة العربية بيروت.

مما سبق نرى أن مصطلح "اتجاه" _كما يبدو من الاستعمالات السابقة_ يقصد به توجيه الاهتمام إلى موضوعات أو قضايا محددة، يحكمها طابع معين، وتهدف إلى غاية بعينها، بحيث يمكن القول: "إن مفكرا ما له اتجاه فكري خاص"، أي أنه يركز على قضايا معينة، تشكل محور اهتمامه، وتستوعب جهوده وطاقاته.

والاتجاه بهذا المعنى يمكن أن يحتوي على منهج أو عدة مناهج، وللحصول عليه "يلزم التعرف على الجزئيات، وإعمال النظر في المنهج، وتلك طريقة تجمع بين التحليل والتركيب"، كما يقول أستاذنا الدكتور عبد المجيد محمود(٢).

ومما لا شك فيه أن الاتجاه إلى فهم نصوص التشريع في القرآن، والتعرف على مراد الشارع من المكلفين قد وجد مع بدء نزول هذه النصوص ذاتها، استجابة لما أمر به القرآن الكريم من ضرورة تدبر آياته، وتفهم مقاصده، والعمل بأحكامه؛ ولذلك وجدنا الصحابة يسارعون إلى سؤال النبي _صلى الله عليه وسلم_فيما لم يفهموا دلالته، أو يعرفوا المراد منه، لا سيما وأن آيات التشريع جاءت بمفاهيم ودلالات جديدة لكثير من الألفاظ التي كان العرب يعرفون معانيها ودلالاتها في إطار ما ألفوه من استعمالات في الشعر والنثر.

(١) اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر - د.محمد شريف - ص٦٨ - ط: دار التراث
(٢) الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث - د. عبد المجيد محمود - مكتبة الشباب - ص٢٠١

ولكن... بعد وفاة الرسول ـصلى الله عليه وسلمـ ومع اتساع الرقعة الإسلامية، واختلاط المسلمين بغيرهم من الشعوب، في البلاد التي فتحوها، بدأت تظهر قضايا ومسائل لا عهد للمسلمين بها من قبل، نشأت تارة بفعل تعدد البيئات، وتنوع الظروف والأحوال، وتارة بسبب حركة التطور والتغير الناجمة عن الاحتكاك والمواجهة مع ثقافات ومواريث ومعارف مختلفة، وتَطلَّبَ ذلك البحث عن الحكم الشرعي المناسب لكل قضية من هذه القضايا، ومن ثم اتجه كثير من الصحابة إلى القرآن الكريم "ينظرون في آياته، ويعرضونها على عقولهم، وقلوبهم، فإن أمكن لهم أن ينزلوها على الحوادث التي جدت فيها ونعمت، وإلا لجأوا إلى سنة رسول الله ـصلى الله عليه وسلمـ، فإن لم يجدوا فيها حكما، اجتهدوا، وأعملوا رأيهم على ضوء القواعد الكلية للكتاب والسنة، ثم خرجوا بحكم فيما يحتاجون إلى الحكم فيه"[1].

غير أن ذلك كان مجالا واسعا للاختلاف في الرأي بين الصحابة، ومَن بعدهم، والتي رجع سببها إلى اختلاف العقول والأفهام، وكذلك إلى اختلاف طرق البحث عن الحكم؛ "فمنهم من كان يقف عند الدلالة اللفظية للنص الوارد، ومنهم من كان ينظر إلى العلة التي بني عليها الحكم، ويقيس النظير إلى النظير، ومنهم مَن كان يحكم المصلحة التي جاءت لها الشريعة"[2].

---

(١) التفسير والمفسرون – د.الذهبي – ج٢؛٤٣٢، وراجع أيضا البداية في التفسير الموضوعي د.عبد الحي الفرماوي. ص٣١-٣٢.

(٢) المدخل للفقه الإسلامي د.محمد سلام مدكور ص٩٠

وقد استمر الأمر على هذا النحو، حتى عصر كبار المجتهدين، إلا أن السمة البارزة لما أثر عنهم من قضايا اختلفوا فيها كانت هي الحرص الشديد على ألا يجاوز أحد منهم قدر نفسه، ولا يغمط حق أخيه، وكل منهم يرى أن الرأي مشترك، وأن الحق يمكن أن يكون فيما ذهب إليه، وهذا هو الراجح عنده، ويمكن أن يكون الحق فيما ذهب إليه أخوه، وذلك هو المرجوح، ولا مانع يمنع أن يكون ما ظنه راجحًا هو المرجوح، ولا شيء يمنع أن يكون ما ظنه مرجوحًا هو الراجح"[1].

ولكن الأمر تغير بعد ذلك لأسباب عديدة، فأصبح الخلاف في الرأي بابًا للتعصب المذهبي، ودليلا على ضيق الأفق، وانعدام الرؤية الصحيحة، واختلال الموازين لدرجة أن بعض المقلدين من الفقهاء "نظروا إلى أقوال أئمتهم كما ينظرون إلى نص الشارع، فوقفوا جهدهم العلمي على نصرة مذهب إمامهم، وترويجه، وبذلوا كل ما في وسعهم لإبطال مذهب المخالف وتفنيده، وكان من أثر ذلك أن نظر هذا البعض إلى آيات الأحكام فأولها حسبما يشهد لمذهبه إن أمكنه التأويل، وإلا فلا أقل من أن يؤولها تأويلا يجعلها به لا تصلح أن تكون في جانب مخالفيه، وأحيانا يلجأ إلى القول بالنسخ أو التخصيص، وذلك بعد أن سدت عليه كل مسالك التأويل.

فهذا عبد الله الكرخي (ت٣٤٠هـ) وهو أحد المتعصبين لمذهب أبي حنيفة يقول: "كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ"[2].

---

(١) أدب الاختلاف في الإسلام – د.طه جابر العلواني – ص٧٢ – كتاب الأمة رقم ٩

(٢) التفسير والمفسرون ج٢/٤٣٤

وقد وجد إلى جوار هؤلاء المتعصبين بعض الفقهاء الـذين اعتصـ البحث الحر، ولم يتقيدوا برأي واحد معين من الفقهاء.

وقد ترك هؤلاء جميعا أثرًا ظاهرًا في التفسير الفقهي، يشهد له هـ الإنتاج المتنوع في التفسير، تبعا لتنوع المذاهب؛ "فلأهل السنة تفسير فقهي بـ نظيفًا من التعصب، ثم لم يلبث أن تلوث به، وللظاهرية تفسير فقهي يقوم عل الوقوف عند ظواهر القرآن دون أن يحيد عنها، وللخـوارج تفـسير فقهي يخصهم، وللشيعة تفسير فقهي يخالفون به من عداهم... وكل فريق من هؤلاء يجتهد في تأويل النصوص القرآنية؛ حتى تـشهد لـه، ولا تعارضـه علـى الأقل... مما أدى ببعضهم إلى التعسف في التأويل، والخروج بالألفاظ القرآنية عن معانيها ودلالاتها"(١).

ومهما يكن من أمر، فإن مؤلفات الفقهاء في التفـسير الفقهـي تمثـل اتجاهًا، متميزَ المعالم، يقف إلى جانب باقي الاتجاهـات التـي تـشكل فـي مجموعها صورة متكاملة، توضح مدى عناية المسلمين بالنص القرآني، توثيقا وفهما واستنباطا، ولا غرو فهذا النص "قد أيقظ في الإنسان وَعيًـا اعتقاديًـا، وتشريعيًا، وكونيًا، وذاتيًا معا، وتحت تأثير هذا الوعي انطلق يبـذل جهـده الفكري في الانتفاع بهذا الهدي لخيره هو أولاً، ولصيانة الحياة الإنسانية على وجه الأرض من التردي والانهيار"(٢).

---

(١) التفسير والمفسرون ج٢/٣٥؛

(٢) المناهج الأصولية – د/فتحي الدريني – ص٤.

الفصل الثاني

أهمية التفسير الفقهي

" النصوص الدينية محدودة، ومتناهية، ووقائع الحياة وأحداثها تأتي كل يوم بجديد، فليست _إذن_ محدودة أو متناهية".

❖ "من مقاصد الشريعة أنها وضعت للإفهام".

❖ كل ما نزل بمسلم ففيه حُكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة".

في ضوء هذه الحقائق الثلاث تكمن أهمية التفسير:

وليس ثمة شك في أن نصوص القرآن قد تضمنت _على نحوٍ ما_ حلاً أو سبيلاً إلى حل كل ما يجد في الحياة من مشكلات أو وقائع، لا سيما وأن بعض هذه النصوص جاء عاما كليا، "فهو أشبه بمقولات عامة، يشمل كل منها قطاعا كبيرا من قطاعات الحياة، بحيث يمكننا أن نقول إنها تشرع، ولو بطريقة غير مباشرة، لكل الصور التي يمكن أن تحدث في هذا القطاع على تغير العصور والظروف"[١]، وجاء بعضها الآخر محددا مفصلا، ينطبق على مسائل معينة، لا يتعداها إلى غيرها، مهما تغيرت الظروف والأحوال، بالإضافة إلى مبادئ وقواعد عامة، يجب الالتزام بها عند تطبيق هذه النصوص.

وإذا تأملنا نصوص التشريع الإسلامي، فإننا نجدها قليلة، لكنها _على قلتها_ تميزت بالسعة والمرونة، والخصوصية، والواقعية من عدة نواح:

---

(١) منهج عمر بن الخطاب في التشريع لأستاذنا الدكتور محمد بلتاجي- ص١٢٢ – ط: دار الفكر العربي

الأولى: أنها لم ترد على نمط واحد في كل فروع التقنين؛ ففي تشريع العبادات، وما ألحق بها من أحكام الأحوال الشخصية، تضمنت تفصيلات وتفريعات؛ لأن العبادات وما في حكمها لا مجال فيها للعقل، ولا تتطور أحكامها بتطور البيئات.

أما في تشريع الأحكام العملية غير العبادات، وما في حكمها، مثل الأحكام المدنية والدستورية والجنائية والاقتصادية، مما تختلف باختلاف البيئات، وتتطور بتطور المصالح، فلم تتعرض نصوص القرآن فيها للتفصيل والتفريع، بل اقتصرت على الأحكام الأساسية والمبادئ العامة.

الثانية: أن دلالتها على الأحكام ليست مقصورة على الأحكام التي تفهم من ألفاظها وعباراتها، بل هي تدل _أيضا_ على أحكام تفهم من روحها ومعقولها.

الثالثة: أنها ترد بأحكام مجردة عن عللها، أو المصالح التي شرعت من أجلها، بل ورد كثير منها مقرونا فيه الحكم بعلته صراحة أو إشارة... وفي هذا إرشاد من الشارع إلى أنه ما شرع الأحكام لمجرد التعبد بها، وإخضاع المكلفين لسلطانها، وإنما شرعها لمصالحهم التي اقتضت تشريعها، وفيه إرشاد إلى أن أحكام الشارع تدور مع مصالح الناس، وحيثما وُجدت المصلحة، فثَمّ شَرْعُ الله[١].

---

(١) يقول الشاطبي: "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل. فالمشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة". – الموافقات ٢/٢٣١

الرابعة: أن النصوص التي شرعت أحكامها في فروع القوانين المختلفة من مدنية وجنائية واقتصادية ودستورية -كملت بنصوص قررت مبادئ عامة، وقوانين تشريعية كلية، لا تخص فرعا من القوانين دون غيره؛ لتكون هذه المبادئ العامة والقوانين الكلية هاديًا للمجتهدين في التشريع، ومصباحا يحققون على ضوئه العدل ومصالح الناس[1].

الخامسة: "أنها في مقام الحظر والتحريم سلكت مسلكا يغاير مسلكها في مقام الإباحة والتحليل، ففي الأول تفصيل يقرب من الإحصاء، وفي الثاني إجمال وإطلاق"[2].

السادسة: اتساع منطقة العفو أو الفراغ التي تركتها النصوص قصدًا لاجتهاد المجتهدين في الأمة ليملئوها بما هو أصلح لهم وأليق بزمانهم وحالهم، مراعين في ذلك المقاصد العامة للشريعة، مهتدين بروحها، محكمين نصوصها"[3].

ومن اللافت للنظر أنه عند تأمل هذه النصوص، مرة أخرى نجد أن القرآن الكريم قد اكتفى بالإجمال دون التفصيل في الأمور التي تتأثر بحركة المجتمعات وتطورها، وبعبارة أخرى: "إن التشريع الإسلامي يقوم على

ويقول عز الدين بن عبد السلام: "كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل" – راجع الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ص١٣٣.

(١) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه – الشيخ عبد الوهاب خلاف – ص١٣٥-١٣٦ بتصرف.

(٢) الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية – د.محمد مصطفى شلبي – ص١٣٧-١٣٩.

(٣) عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية – د.يوسف القرضاوي – ص١١ – دار الصحوة١٩٨٥م.

إجمال ما يتغير، وتفصيل ما لا يتغير، ومن ثم ينطوي هذا على تفويضه الناس في اختيار الوسائل والتفاصيل، التي يرونها أكثر قدرة على تحقيق مقاصده في رعاية مصالحهم، كما ينطوي على إقرار ضمني بجواز اختلاف وسائل التطبيق وصوره، باختلاف الأزمنة والأمكنة والظروف المحيطة بواقع التطبيق"[1].

ومهما يكن من أمر، فإن للتفسير في الشريعة الإسلامية أهمية كبيرة، يمكن أن نحددها فيما يلي:

أولا: أنه هو الذي يكشف ويبرز ما استكن في النصوص من مفاهيم ودلالات، ويفتح الباب لارتياد آفاقها، وتمثل معطياتها، وتجسيم مفاهيمها في صورة (قوالب) أو (صيغ) أو (أحكام) تقنن لما يستحدث من مشكلات الحياة، وتضع أمام المسلم حلولا أو اختيارات عدة، تقبلها النصوص، وتتسع لها، ولا تتناقض معها.

ثانيا: أن أي حركة للتجديد الديني يراد لها الانتشار والتأثير -لا بد أن تعتمد عليه، وتنطلق منه، وخاصة في الإسلام؛ إذ إن التجديد فيه لن يكون مطلقا في أصوله ونصوصه، بل في فهمه، وإعادة تفسير نصوصه في ضوء الواقع المتجدد، والظروف المتغيرة؛ ولذلك وجدنا الإمام "محمد عبده" وهو من أول الداعين إلى التجديد في العصر الحديث_ يقيم دعوته لهذا التجديد على أصول أهمها الدعوة إلى درس البيان العربي من مصادره الأولى، التي

---

(١) حوار لا مواجهة – د.كمال أبو المجد – ص٩٥ – كتاب العربي

لم تلتَثْ بعجمة أفقدتها رُوحها، والتي يمكن عن طريقها تحصيل الدقة في فهم النص وتفسيره»، ثم محاولة فهم الواقع الإسلامي، وتعليل ما انتهى إليه من الواقع من الانحطاط والتدهور، كذلك لفت "محمد عبده" إلى دراسة أصول الاجتماع الإنساني، والاستفادة بهذه الدراسة لتجديد التشريع الإسلامي، وبالتالي لتجديد حركة التفسير والتأويل»(١).

ثالثاً: أنه إذا كانت الأصولُ أو المراجع، التي تُستقى منها الأحكام والقوانين، محدودةً، فإن مواجهة ما يَجِدُّ من تطورات ومسائل، لم يرد بشأنها حكم واضح ومحدد، يعتمد _أساساً_ على تفسير هذه الأصول لملء الفراغ التشريعي الذي تركته.

وقد نبه "جولد تسيهر" إلى هذه الأهمية فقال: "إن الأديان التي تزخر عقائدها وأشكال أعمالها من مراجع مقدسة محدودة -تجيء تطوراتها الفقهية والاعتقادية من أعمال الشرح والتفسير، التي تفسر بها الكتب المقدسة»(٢).

رابعاً: أن التفسير _بما أنه جهد بشري يهدف إلى تفهم معطيات النص الإلهي_ هو الذي يحقق للشريعة تجددها واستمرارها وصلاحيتها لكل زمان ومكان. ومن ثم فعندما تتوقف عملية التفسير والاجتهاد في فهم النص عند مرحلة زمنية معينة، أو عند أقوال واجتهادات السابقين، فإن ذلك يعني _في الواقع_ أن هذه النصوص بما تتضمنه من قيم ومثل -أصبحت رصيداً تاريخياً، لا صلة له بالواقع المعاصر، وهذا ما يستند إليه بعض المفكرين

(١) دراسات في القرآن – د. السيد خليل ١٤١-١٤٢ – ط: دار المعارف.
(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام ص٦٦ لجولد تسيهر – ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين.

المعاصرين، ويبررون به دعوتهم إلى التخلي عن الشريعة، والاعتماد على "العقل الذي توصل بعلمه وبمشاهداته وخبراته إلى أن الإنسان كائن جوهره التغير. وهذه الحقيقة تحتم أن تكون القواعد التي يخضع لها متغيرة بتغيره، فالعقل البسيط والمباشر يأبى أن يكون هناك في المجال البشري ما يصلح لكل زمان ومكان، ما دام الإنسان ذاته قد طرأت عليه تغيرات أساسية في الزمان والمكان»(١).

والواقع أنه إذا ثبت القول بأنه ليس هناك _في المجال البشري_ ما يصلح لكل زمان ومكان، فلن يكون ذلك _أبداً_ متعلقاً بالشريعة الإسلامية، لسبب بسيط وواضح هو أنها ليست من عند البشر، وإنما هي وحي منزل من عند الله _سبحانه وتعالى_، ومن هنا فإنها لا تخضع لقوانين التغير أو التطور التي تصيب الحركة البشرية أو الجهد البشري بصفة عامة.

وفي ضوء ما سبق فإن القول بصلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان لا يعني _كما فهم الدكتور "فؤاد زكريا" وغيره_ الحجرَ على الإنسان، والحكمَ عليه بالجمود الأبدي، وإنما يعني أن نصوصها صالحة في ذاتها؛ لكي تطبق في حياة الناس في أي زمان ومكان، وما على المجتهدين إلا أن يمارسوا دورهم في تفهم معطيات النصوص، والتعرف على معانيها واستنباط أحكامها، واستلهام روحها، وترسم خطاها في مراعاة مصالح الناس، وكلما زادت المسافة بين العصر الذي نزلت فيه الشريعة والعصر الذي يراد تطبيقها

(١) الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة – د. فؤاد زكريا – ص٢٢-٢٣.

فيه، زادت الحاجة إلى بذل جهد بشري يعبر عن العدل والرحمة اللذين هما أساس الشريعة، ولا شك أن هذا الجهد _لكي ينجح_ ينبغي أن يسير في اتجاهات ثلاثة:

الأول: فهم دلالات النصوص، وتعرف مراميها، وما يمكن أن نستنبطه منها من أحكام، وسبيلنا في ذلك هو الاستعانة بالقواعد التي وضعها الأصوليون لتفسير النصوص، سواء كانت لغوية أو تشريعية.

وما من شك في أن فهم دلالات النصوص يتطلب وعيا كاملا بحقائق اللغة التي نزل بها النص، وطريقتها في التعبير والأداء، وخواصها التركيبية، لمعرفة مدى ما يمكن أن يتضمنه النص من معان.

الثاني: فقه الظروف والملابسات، التي تحيط بالوقائع والأحداث، وذلك يتطلب خبرة عملية مكتسبة بأحوال المجتمعات، وانماط العلاقات الاجتماعية السائدة، وتأثيرها في توجيه الأحكام الشرعية بما يحقق المصلحة المتضمنة في هذه الأحكام.

الثالث: مراجعة التطبيقات التاريخية لمعرفة (منهج) السابقين في إنزال النصوص على أرض الواقع، ومدى توفيقهم في تكييف العلاقة بينهما، والنتائج التي انتهوا إليها. ومن شأن هذه المراجعة أن تسهم في إثراء نظرتنا للنصوص، وتعكس لنا تجارب الآخرين وخبراتهم، وتفتح أعيننا على ما في النصوص من إمكانيات وطاقات، تضيء لنا طريق الاجتهاد، وتبصرنا بما يمكن أن يؤدي إليه التطبيق، إذا اتحدت الظروف، وتشابهت الأحداث.

لكن ثمة أمر هام يجب أن نلتفت إليه _ما دمنا نتحدث عن الجهد البشري_ وهو أن هذا الجهد لن يأتي في صيغته النهائية كاملا غير منقوص، بل سيعتريه ما يصيب البشر عادة من عوارض الضعف والتأثر والنقص، وغير ذلك من الأمور التي لا يستطيعون الانفلات منها أو الفكاك من أسرها؛ لأنها جزء من ابتلاء الله لهم في هذه الحياة.

ومن هنا سيظل الدور البشري يسعى نحو الكمال؛ حتى يبلغه، وما هو ببالغه!

وفي ضوء ما سبق، فإننا نعتقد أن الطريقة التقليدية القائمة على الاستغراق في تحليل النصوص تحليلا لغويا، دون التفات كامل إلى القضايا أو المسائل التي تعالجها، لم تعد _في عصرنا_ كافية للتعبير عن وظيفة الشريعة وهدفها؛ لأنها تبدأ من النص، وترجع إليه، دون الالتفات إلى الواقع بصورة دقيقة ومفصلة، مع أن النص نزل لكي يوجه الواقع ويصوبه؛ لذا فقد أصبح من أهم أركان عملية التفسير "البصر" بحقائق الواقع ومعطياته، والإحاطة بكافة جوانبه[1].

---

(١) وللتراجيع على سبيل المثال موضوع الربا؛ حيث نلاحظ أن بعض المفسرين يستغرقون في الحديث عن حرمة الربا والأنواع المحرمة، وتفاصيل ذلك دون الالتفات إلى المعاملات المالية المعاصرة وبيان مدى دخول الربا في هذه المعاملات. ومن الذين سلكوا هذا المسلك الشيخ السايس في كتابه تفسير آيات الأحكام ١٦١/١ وما بعدها؛ حيث تحدث عن معنى الربا ثم نوعيه، ثم بين اختلاف الفقهاء في كون الحرمة مقصورة على الأصناف الستة المذكورة في الحديث النبوي أو تتعداها إلى غيرها، ثم تحدث عن سبب تحريم الربا.

وكذلك الشيخ الصابوني في روائع البيان ٣٨٢/١، وما بعدها حيث فعل نفس الشيء.

والواقع أن المشكلة التي يواجهها المسلم المعاصر حقا هي معرفة صور المعاملات التي تشتمل على ربا صريح، أو موقفه من المؤسسات التي تتعامل به، مع عدم وجود البديل الإسلامي لهذه المؤسسات، وما هي حدود الضرورة المبيحة للتعامل به على المستوى العام والخاص.

لكن ذلك لا يعني أن نستغني عنها في تفسيرنا المعاصـــر؛ لأنهـا بهـذه الصورة تمثل الخطوة الأولى في عملية التفسير، تتلوها خطوة أخرى، لا يبدأ فيها المفسر _كما يقول الإمام محمد باقر الصدر_ عمله من النص، بل من واقع الحياة... يركز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدمه الفكر الإنساني من حلـول، ومـا طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة، ومن نقاط فراغ، ثم يأخذ الـنص القرآنـي، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النص دور المستمع والمسجل فحسب، بل ليطرح بين يدي النص موضوعا جاهزا مشربا بعدد كبير من الأفكـار، والمواقف البشرية، ويبدأ مع النص حوارا... سـؤال... وجـواب... المفسـر يسأل، والقرآن يجيب... المفسر على ضوء الحصيلة التي استطاع أن يجمعها من خلال التجارب البشرية الناقصة، من خلال أعمال الخطأ والـصواب، التي مارسها المفكرون على الأرض، لا بد أن يكون قد جمع حصيلة ترتبط بذلك الموضوع... ثم ينفصل عن هذه الحصيلة؛ ليأتي ويجلس بين يـدي القـرآن الكريم... لا يجلس ساكتا ليستمع فقط، بـل يجلـس محـاورا... سـائلا... ومستفهما... ومتدبرا... فيبدأ مع النص القرآني حوارا حول هذا الموضوع، وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القـرآن الكـريم مـن الموضـوع

وغير ذلك ومن هنا فإن دراسة موضوع الواقع، وما فيه من خطأ وانحراف عامة وضرورية عند الحديث عن موضوع هام كموضوع الربا.

المطروح، والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النص، من خلال مقارنة هذا النص بما استوعبه الباحث عن الموضوع من أفكار واتجاهات[1].

ومن الحق أن نقرر أن هذا المنهج الذي ندعو إلى تطبيقه في تفسيرنا المعاصر، ما هو إلا إحياء لمنهج الصحابة في فهمهم النص، واستيعابهم لكافة الظروف المحيطة به، وخاصة عمر بن الخطاب الذي واجه بروح ملهمة مشكلات عصره، فطبق فيها التشريع الإسلامي تطبيقا فريد المثال، يعتمد على مكوناته العقلية التي شهد لها بالنضج نزول القرآن بموافقتها شهادة لا نَعلم شهادة تشبهها أو تقاربها[2]. والذي جمع في تفرد واضح بين الوعي بالواقع ومكوناته والفهم العميق للنصوص، وتطبيقها بصورة صحيحة، جسدت للناس معاني الخير والعدل والرحمة، وحققت الغرض من إنزالها، وهو مراعاة مصالح العباد في العاجل والآجل معا، كما يقول الشاطبي.

وما من شك في أن ما فعله عمر بن الخطاب -يمثل نموذجا بشريا رائدا، يجب على المجتهدين في كل عصر أن يتأسوا به، وأن يحاولوا ارتياد الآفاق التي كان يحلق فيها، ويواجهوا مشكلات عصرهم بنفس الروح التي واجه بها مشكلات المسلمين في عصره.

ولعل الحقيقة التي ينبغي التركيز عليها _هنا_ هو أن ما فعله عمر من حسن فهم للنصوص، وتطبيقها بصورة صحيحة، يعد دليلا عمليا صادقا

(1) المدرسة القرآنية للأستاذ محمد باقر الصدر - ص٢٠ - دار المعارف - بيروت الطبعة الثانية ١٩٨١.

(2) منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص٩ - ط: دار الفكر العربي.

لكن ذلك لا يعني أن نستغني عنها في تفسيرنا المعاصر؛ لأنها بهذه الصورة تمثل الخطوة الأولى في عملية التفسير، تتلوها خطوة أخرى، لا يبدأ فيها المفسر _كما يقول الإمام محمد باقر الصدر_ عمله من النص، بل من واقع الحياة... يركز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة، ومن نقاط فراغ، ثم يأخذ النص القرآني، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النص دور المستمع والمسجل فحسب، بل ليطرح بين يدي النص موضوعا جاهزًا مشربا بعدد كبير من الأفكار، والمواقف البشرية، ويبدأ مع النص حوارًا... سؤال... وجواب... المفسر يسأل، والقرآن يجيب... المفسر على ضوء الحصيلة التي استطاع أن يجمعها من خلال التجارب البشرية الناصقة، من خلال أعمال الخطأ والصواب، التي مارسها المفكرون على الأرض، لا بد أن يكون قد جمع حصيلة ترتبط بذلك الموضوع... ثم ينفصل عن هذه الحصيلة؛ ليأتي ويجلس بين يدي القرآن الكريم... لا يجلس ساكتا ليستمع فقط، بل يجلس محاورًا... سائلا... ومستفهما... ومتدبرا... فيبدأ مع النص القرآني حوارا حول هذا الموضوع، وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع

وغير ذلك ومن هنا فإن دراسة موضوع الواقع، وما فيه من خطأ وانحراف هامة وضرورية عند [illegible] عن موضوع هام كموضوع الربا.

المطروح، والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النص، من خلال مقارنة هذا النص بما استوعبه الباحث عن الموضوع من أفكار واتجاهات(١).

ومن الحق أن نقرر أن هذا المنهج الذي ندعو إلى تطبيقه في تفسيرنا المعاصر، ما هو إلا إحياء لمنهج الصحابة في فهمهم للنص، واستيعابهم لكافة الظروف المحيطة به، وخاصة عمر بن الخطاب الذي واجه بروح ملهمة مشكلات عصره، فطبق فيها التشريع الإسلامي تطبيقا فريد المثال، يعتمد على مكوناته العقلية التي شهد لها بالنضج نزول القرآن بموافقتها شهادة لا تُعلم شهادة تشبهها أو تقاربها(٢). والذي جمع في تفرد واضح بين الوعي بالواقع ومكوناته والفهم العميق للنصوص، وتطبيقها بصورة صحيحة، جسدت للناس معاني الخير والعدل والرحمة، وحققت الغرض من إنزالها، وهو مراعاة مصالح العباد في العاجل والآجل معا، كما يقول الشاطبي.

وما من شك في أن ما فعله عمر بن الخطاب -يمثل نموذجا بشريا رائدا، يجب على المجتهدين في كل عصر أن يتأسوا به، وأن يحاولوا ارتياد الآفاق التي كان يحلق فيها، ويواجهوا مشكلات عصرهم بنفس الروح التي واجه بها مشكلات المسلمين في عصره.

ولعل الحقيقة التي ينبغي التركيز عليها _هنا_ هو أن ما فعله عمر من حسن فهم للنصوص، وتطبيقها بصورة صحيحة، يعد دليلا عمليا صادقا

---

(١) المدرسة القرآنية للإمام محمد باقر الصدر-ص٢٠-دار المعارف-بيروت الطبعة الثانية ١٩٨١.

(٢) منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص٩ -ط دار الفكر العربي.

على حاجة هذه النصوص عند الفهم ثم التطبيق _في كل عصر_ إلى جهود عقلية متتابعة، تتوخى دقة الفهم وصوابه، وصحة التطبيق وسلامته.

ولا شك أن هذه الجهود تستلزم فكرة المنهج الذي يعني الطريقة المتبعة في التفكير؛ "لأننا لا نتصور جهودا عقلية، دون طريقة متبعة في التفكير الإنساني حين يفكر في شيء ما، يتحرى أن يصل إلى هدفه عن طريق مقدمات تتبعها نتائج وأسباب تستتبع مسببات"(١).

---

(١) ... السابق ص٩

الفصل الثالث

التفسير الفقهي بين الشريعة والقانون

يمثل القانون دعامة كبيرة من الدعائم التي تبنى عليها المجتمعات المتحضرة؛ حيث تنظم به العلاقة بين أفراد المجتمع ومؤسساته، كما تنظم العلاقة بين المجتمعات في كافة الصور والأشكال.

والقانون _كما عرفه رجال القانون_ عبارة عن قواعد ملزمة تنظم سلوك الأشخاص في المجتمع[1]، لكن بعد تحديد مدلولها، ومعرفة مراد الشارع منها، وهذا ما يسمى بتفسير القانون.

وحاجة القانون إلى التفسير ترجع إلى أن كل تشريع وضعي لا يخلو من نقص، ويحتاج تطبيقه إلى التنسيق بينه وبين غيره من التشريعات، كما تجد مشاكل لم تكن في حسبان واضع التشريع، فتحتاج إلى بيان الحكم فيها[2].

ويتنوع تفسير القانون بحسب من يقوم به، فإن كان المشرع هو الذي يقوم به، سمي بالتفسير التشريعي، وإن كان القاضي _وهو الذي يتولى مهمة تطبيق القانون_ سمي بالتفسير القضائي، أما إذا كان الفقيه _وهو الذي يتولى شرح القانون_ سمي بالتفسير الفقهي، وهكذا، لكننا نلاحظ أن التفسير بالنسبة للقاضي يعد وسيلة لتطبيق الحكم القانوني المستنبط من النص على الواقعة المعروضة عليه، أما بالنسبة للفقيه فهو غاية، يهدف من ورائها إلى التعرف على مراد الشارع من النص، وإزالة الغموض والإبهام الذي يعتريه، وتتبع الاحتمالات التي يمكن استنباطها منه[3].

---

(١) مدخل لدراسة القانون – د.العطار – ص٦٢

(٢) السابق ص٢٢٨

(٣) المناهج الأصولية ج١/٢٦١-٢٦٦

مدارس تفسير القانون:

وإذا كان التفسير عبارة عن تحديد مراد الشارع من النص، فعلى أي أساس يتم هذا؟ هل يبحث المفسر عن قصد الشارع أثناء وضعه للنص، أم يبحث عن القصد الاحتمالي؟ لقد تنازع الإجابة على هذا السؤال المدارس الآتية:

- أولا: مدرسة التزام النص:

قامت هذه المدرسة _كما يؤخذ من عنوانها_ على عدة أسس، منها: تقديس النصوص، وتقديس إرادة المشرع عند التفسير، وحصر القانون في إرادة المشرع.

وتتبع هذه المدرسة طريقة التفسير اللغوي، على أساس أن المشرع يحسن استخدام اللغة، وأنه يستخدم الألفاظ في معانيها الصحيحة.

ويراعى في التفسير أن يزال أي تعارض بين نصين، إما باكتشاف أن كل نص منهما يواجه فرضا مختلفا، أو أن أحدهما استثناء من الآخر، وإذا لم يتم ذلك، فلا بد من البحث عن وسيلة أخرى لحسم هذا التناقض، وذلك مثلا بتقرير أن النص اللاحق قد ألغى النص السابق، وإذا لم يستطع التفسير اللغوي أن يحدد إرادة المشرع، وجب الالتجاء إلى روح التشريع، ويمكن أن يساعد على ذلك الظروف التي أحاطت بوضع التشريع، ومن هذه الظروف الأعمال التحضيرية، التي سبقت وضع التشريع، أو الأسباب التاريخية التي أدت إلى صدوره.

أما إذا لم يحقق اللجوء إلى روح التشريع التعرف على الإرادة الحقيقية للمشرع، فإنه يجب البحث عن إرادته المفترضة، عن طريق الالتجاء إلى اعتبارات العدالة والمصلحة التي تكون قد وجهت هذه الإرادة إلى إصدار هذا التشريع.

وتلجأ هذه المدرسة إلى كل قواعد المنطق الشكلي لاستخلاص الأحكام من النصوص، ومن ذلك الاستنتاج بمفهوم المخالفة أو القياس.

ومعنى ذلك أنه عندما يراد تفسير نص من النصوص _على رأي هذه المدرسة_ لتطبيقه على واقعة معينة، فإن وظيفة المفسر هي البحث عن إرادة المشرع الحقيقية حين قام بوضع التشريع من خلال تفسير ألفاظ النص المكتوب، فإذا لم يستطع، فإنه يلجأ إلى روح التشريع، فإذا لم يستطع، وجب البحث عن الإرادة المفترضة للمشرع.

ولكن يؤخذ على هذه المدرسة أنها تعتبر التشريع هو المصدر الوحيد للقانون، كما أنها حصرت دائرة تفسير القانون في حدود تفسير التشريع وحده، وقد اضطرها ذلك أحيانا إلى افتراض إرادة للمشرع غير إرادته الحقيقية، كما اضطر بعض أنصارها إلى القول بأنه يجوز للقاضي أن يرفض أي طلب لا يستند إلى نص في التشريع.

ومهما يكن من أمر، فإن معظم طرائق هذه المدرسة لا تزال متبعة حتى اليوم في شرح نصوص التشريع، وما زال شراح القانون حتى الآن شراحا للنصوص.

- ثانيا: المدرسة التاريخية (أو المدرسة الاجتماعية):

ذهبت هذه المدرسة إلى أن القانون ليس من صنع المشرع، فالمصدر الوحيد للقانون هو ضمير الشعب أو روح الأمة، كما أنه وليد البيئة الاجتماعية؛ ولذلك فوظيفة المشرع لا تعدو أن تكون تسجيلا للقانون الذي تولد عن البيئة، وإرادته ليس لها قيمة في ذاتها، ومن ثم فإن تفسير التشريع لا ينبغي أن يكون تفسيرا لإرادة المشرع، بل يجب أن يستقل التشريع عن المشرع، ويعيش حياته المستقلة في الجماعة ذاتها، ويخضع في تفسيره لكل التطورات التي تحدث داخل هذه الجماعة، وهذا من شأنه أن يكسب النصوص مرونة تجعلها متلائمة مع ظروف الحياة المتطورة.

وعلى هذا فنصوص القانون لا تفسر حسب إرادة المشرع _الحقيقية أو المفترضة_ بل وفقا للظروف القائمة وقت التفسير، فالمفسر يبحث عن الإرادة المحتملة، التي يمكن أن تصدر عن المشرع، لو أنه وضع النص في تلك الظروف القائمة عند التطبيق، أي إن التفسير يبدأ من النصوص، ولكنه لا يتقيد بها، بل يتخطاها بما يتفق مع الحاجات المتطورة للمجتمع.

وقد أخذ على هذه المدرسة أنها لا ترى في التشريع عملا إراديا، وأنها لا ترى في القانون كله تعبيرا عن إرادة الإنسان، بل ترى فيه تعبيرا جبريا عما تسميه روح الشعب أو ضمير الجماعة، والصحيح أن القانون هو بالدرجة الأولى عمل إرادي، بل هو نتيجة للصراع الدائم بين الإرادات

الإنسانية النشطة. ويضاف إلى ذلك أن هذا الاتجاه على إطلاقه يقضي عل
ما ينبغي للقانون من ثبات وتحديد واستقرار.

وهكذا تخرج هذه المدرسة بالتفسير عن معناه الحقيقي، وهو بيا
معنى النص القانوني، وتجعل منه أداة لتعديل القانون أو إلغائه، أو خلق قوا
قانونية جديدة.

- **ثالثا: المدرسة العلمية (أو مدرسة البحث العلمي الحر):**

ذهبت هذه المدرسة إلى أن تفسير التشريع بـالمعنى الحقيقـي لكلـ
تفسير، هو تفسير إرادة المشرع كما هـي دون تحـوير فيهـا، أو تعـديـ
فالتشريع هو عمل إرادي يشبه التصرف القانوني الرسـمي، الـذي تحمـ
عباراته كل مضمون الإرادة التي صدر عنها؛ ولـذلك ينبغـي أن يقتصـ
التفسير على محاولة التعرف على هذه الإرادة، عن طريق البحث فـي لفـ
النص، وليس إصلاحها أو التطور بها، أو إخضاعها لأية ظروف اجتماعيـ
أو لية أفكار مسبقة.

فإذا لم يؤد تفسير النص تفسيرا حقيقيـا، يقـوم علـى احتـرام إراد
المشرع إلى انطباقه على النزاع المعروض، فيجب التسليم حينئذ بعدم انطباق
هذا النص، وبضرورة البحث عن قاعدة قانونية أخرى في مصدر آخر مـ
مصادر القانون الوضعي كالعرف مثلا.

فإذا لم توجد قاعدة قانونية يمكن تطبيقها، فـلا يبقـى إلا أن يرجـ
القاضي إلى جوهر القانون، أي الحقـائق التاريخيـة والطبيعيـة والعقليـ

والمثالية[١]، فهذ الحقائق هي التي يمكن أن يستلهم منها المفسر قاعدة قانونية عند افتقاد نص في التشريع[٢].

ومعنى ذلك أن دور المفسر _كما ترى هذه المدرسة_ لـيس سـلبيا، يتوقف عند مجرد الشرح والتوضيح والبيان لما غمض واشتبهم من نصوص التشريع، بل يتجاوز ذلك إلى استلهام الواقع وما يحيط به ويكتنفه من حقـائق وأسرار، واستلهام الماضي، وما يشع منه من قيم ومواريث، رسـخت عبـر توالي الأجيال وتتابع الزمن.

مدارس التفسير بين الشريعة والقانون:

إذا نظرنا إلى هذه المدارس ومناهجها في تفسير الـنص التـشريعي، فإننا نجد تشابها بينها وبين مدارس التفسير في الشريعة، فكل مدرسة منها لها نظير من مدارس التفسير عند الفقهاء، تقاربها في الطريقة، الأمر الذي يحمل

(١) الحقائق الطبيعية هي الظروف المادية التي يوجد فيها الإنسان سواء تعلقت بتكوينه العضوي والنفسي والخلقي، أو تعلقت بالطبيعة نفسها كالمناخ وطبيعة التربة ونحو ذلك، أو كانت ظروفا اقتصادية أو سياسية.
والحقائق التاريخية: هي ذلك التراث من القواعد والمبادئ الذي ترثه الأمة عن الأجيال السابقة
والحقائق العلمية: هي الحقائق التي يكتشفها العقل من طبيعة الفرد وعلاقته بغيره في المجتمع
أما المثالية: فهي تلك النزعات المثالية والميول والاتجاهات المعينة التي تساعد في تنظيم الروابط القانونية.
راجع تفسير النصوص – د.محمد أديب صالح، ص٧٥

(٢) راجع :
١- المدخل لدراسة القانون – د.أحمد سلامة – الكتاب الأول، ص١٨٩-٢٠١
٢- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي – د.محمد أديب صالح – ص٥٧ وما بعدها
٣- النظرية العامة للقانون – د.سمير تناغو – ص٧٣٧-٧٦٧
٤- الرأي في الشريعة الإسلامية – ضمن المحاضرات العامة للموسم الثقافي الرابع بجامعة الأزهر – ص٨٠ وما بعدها – ط:١٩٦١/١٩٦٢.

على الظن بأن المتأخرة أخذت من المتقدمة، أو رسمت خطوطها على ضوئها، بعد أن أخذت تلك القوانين من الفقه الإسلامي الكثير من الأحكام ويفصل الدكتور محمد مصطفى شلبي هذا التشابه فيقول:

"فمدرسة التزام النص، التي قدست نصوص التشريع، بل وترتيبها حتى لكأن نصوصه تنزيل من عند الله... تشبه إلى حد ما مدرسة أهل الحديث الذين يقفون عند النصوص يحملونها معاني كثيرة بطريقة القياس، أو مفهوم الموافقة، أو المخالفة بأنواعه، ولا يخرجون عن مقتضى النص، حتى لو تغيرت العلة التي من أجلها شرع الحكم، أو كان النص واردًا لحالة خاصة، فيجعلونه شرعا عاما أبديا لازما.

"وإذا كان لهؤلاء عذرهم في تقديس نصوص تشريعية نزل بها الوحي من عند الله، فأي عذر لأولئك الذين يقدسون نصوصا تشريعية من وضع البشر، تغير عليها الزمن، وتبدلت ملابساتها؟!

"أما المدرسة الاجتماعية فهي تشبه إلى حد كبير طريقة نجم الدين الطوفي الحنبلي، الذي ذهب في العمل بالمصالح مذهبًا، جاوز فيه الحد، فجعلها قاضية على النصوص والإجماع وسائر الأدلة، فطريقته تتلخص في أن العبرة بالمصلحة المتفقة مع الظروف القائمة، وافقت غرض الشارع وقت التشريع أم خالفته. وقد نقد العلماء هذه الطريقة نقدًا جارحا، تعداها إلى عقيدة صاحبها، فلم تجد لها أنصارًا يؤازرونها إلا من شذَّ، وقصد اتباع هواه تحت ستار المصلحة الشرعية.

"أما المدرسة العلمية التي جاءت تحارب المدرستين السابقتين، تحارب في الأولى عبودية النص، ولأنها تلجأ إلى طريق لا تؤمن معها الخطأ، كمفهوم المخالفة، مع أنها تؤدي إلى جمود القانون، وعرقلة تطوره، وفي الثانية إخراجها للتفسير عن وظيفته بجعله تعديلا أو إلغاء لنصوص التشريع، فلا يكون للقانون عندها ثبات ولا استقرار.

"وتشبه هذه المدرسةُ الطريقةَ التي سار عليها جمهور الفقهاء الذين يعملون بالمصلحة والاستحسان؛ لأن العمل بهما عمل بروح التشريع، لابتنائهما على قاعدتين من قواعده العامة هما جلب المصلحة ودفع المضار، ورفع الحرج عن الناس، وهي الطريقة المفضلة في الفقه الإسلامي"[1].

وعلى الرغم من هذا التشابه إلا أن مدارس التفسير في الشريعة تميزت باشتمالها على قواعد وضوابط تحكم عملية التفسير، وتعين الفقيه على استنباط الحكم من النص، على حين جاءت مدارس التفسير في القانون _كما ذكر بعض الباحثين_ بدون ضوابط تحدد ما تريده عند التفسير، أو معايير تزن ما يتجه إليه القاضي أو المشرع، عندما يريد أن يفسر النص، واستشهد على ذلك بما جاء في الموسوعة الفرنسية الكبرى للعلوم والآداب والفنون، من أن القوانين التي تضع الأحكام العامة التي لا تستطيع في الحقيقة أن تتصور جميع الفرضيات الخاصة قبل وقوعها، وأن القوانين قد تكون أحيانا ساكتة تجاه هذه الفرضيات، وأحيانا لا تتناولها إلا بصورة غير كافية، وأحيانا قد

(١) الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية _ د. محمد مصطفى شلبي _ ص١٦٠-١٦٣.

يكون النص مُعمّى أو مبهما، ويجب في جميع هذه الأحوال أن يجبر المفسر بالبيان والتفسير... كما أن قواعد البيان والتفسير ترتبط بالفلسفة أكثر منها بالحقوق الخالصة(١).

"وعندما أريد وضع القانون المدني الفرنسي، كان من المنتظر في بادئ الأمر أن تجمع هذه القواعد في فصل في مطلع القانون، غير أن هذا الفصل قد حذف من القانون لدى وضع صيغته النهائية. وهذا ما جعل القاضي يفسر القانون حين الاقتضاء، تبعا لمواهبه المسلكية، وحسب ذمته، تحت مراقبة محكمة التمييز، وهو يستوحي ذلك من روح القانون، أي من الغاية التي أراد الشارع بلوغها، ومن الوثائق التي سبقت وضع القانون وأعدته، ومن المصادر التى استقى منها؛ ولذلك كان لدراسة الحقوق الرومانية في هذه الأيام مكانة لا شك فيها، وفوق ذلك كله أن القاضي يستعين في تفسيره بوسائل من المنطق والذوق السليم".

وقد ذكرت الموسوعة _كذلك_ مخاوفها من هذا التفسير الذي يقوم به القضاة دون أن يعتمدوا فيه على قاعدة أو يقيسوه بمعيار، فقالت: "ومن هنا يفهم كم هو خطر هذه السلطة من التفسير؛ ولذلك كان الفقهاء الرومان يقولون: إن أحسن القوانين هو القانون الذي يترك أقل ما يمكن من الحرية لأهواء القضاة"(٢).

---

(١) المدخل إلى علم أصول الفقه – د.معروف الدواليبي –ص٦-٧ – ط الثالثة ١٩٥٩م.

(٢) المدخل إلى علم أصول الفقه ٧-٨، وتفسير النصوص د.محمد أديب صالح – ص٧٦-٧٧

وهكذا يتضح لنا أن مدارس التفسير في الشريعة الإسلامية كانت أكثر خصوبة واكتمالا من نظيرتها في القانون، بما اشتملت عليه من قواعد وضوابط تعصم المفسرين من الخطأ والانحراف في فهم النص وتفسيره، مما دفع بعض شراح القانون الوضعي _وخاصة فقهاء مدرسة الشرح على المتون، الذين يتبعون طريقة التفسير اللغوي أو اللفظي في فهم النصوص_ إلى الاستعانة ببعض قواعد التفسير في الشريعة، هذه القواعد التي كان فقهاء الشريعة الإسلامية من أعظم من برع في التاريخ في استخدامها، كما ذكر بعض الباحثين(١).

---

(١) النظرية العامة للقانون – د/سمير تناغو – ص(٧٦٠-٧٦٧)، والمدخل لدراسة القانون – د/أحمد سلامة – ج١ – ص٢٠١ وما بعدها.

الفصل الرابع:

مشروعية التفسير الفقهي

= مشروعية التفسير الفقهي

لكي يكون أمر ما مشروعا أو شرعيا؛ لا بد أن يستند إلى دليل أو أساس يعطيه هذه الصفة، ويبين أهميته وحكمه، من حيث كونه مباحا أو واجبا أو مندوبا إليه... إلى غير ذلك، فالمشروعية _إذن_ هي الأساس الذي يعطي للأحكام أو التصرفات _بدرجات مختلفة_ شرعية الوجود، وما يترتب على ذلك من آثار.

والواقع أن مبدأ المشروعية في القانون يختلف عن مبدأ المشروعية في الشريعة الإسلامية؛ فقد ذهب فقهاء القانون _في تعريف مبدأ المشروعية_ إلى أن أعمال الهيئات العامة وقراراتها الملزمة لا تكون صحيحة، ولا منتجة لآثارها القانونية، كما لا تكون ملزمة للأفراد المخاطبين بهـا، إلا بمقدار مطابقتها لقواعد القانون العليا التي تحكمها، بحيث متى صدرت بالمخالفة لهذه القواعد، فإنها تكون غير مشروعة، ويكون من حق الأفراد ذوي المصلحة طلبُ إلغائها، والتعويض عنها أمام المحاكم المختصة"[1].

أما في الشريعة الإسلامية فتتمثل المشروعية فـي خـضوع الجميع حكّاما كانوا أم محكومين للقواعد والأحكام الإلهية المتعلقة بالعقيدة والتشريع والتي فرضها الله _عز وجل_، بحيث يتحدد بمقتضاها الإطار العـام الذي يلتزم به المسلمون حكاما ومحكومين، ويحدد نطاق السلطة العامة وأهدافها وعلاقاتها سواء أكانت هذه العلاقة بين الهيئات الحاكمة في الدولة الإسلامية أو بين هذه الهيئات من ناحية، وبين المحكومين من ناحية أخـرى مـسلمين

(١) مبدأ المشروعية وخضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي – د فؤاد النادي – ص ٢٠ ط ثانية.

كانوا أم غير مسلمين. أضف إلى ذلك أن هذه المشروعية لا تملك الجماعـة الإسلامية تعديل إطارها أو تغيير مضمونه، إلا في الحـدود التـي رسمتها قواعد المشروعية ذاتها، ومن ثم فإن النظام القانوني للدولة الإسلامية محكوم سلفا بقواعد وأحكام لا تملك الجماعة الإسلامية والهيئات الحاكمة التي تمثلها إلا العمل في حدودها"[1].

لكننا نلاحظ _بالإضافة إلى ما سبق_ أنه إذا كان من حق الأفـراد أو الهيئات _في إطار القانون_ طلب إلغاء بعض القرارات أو القوانين لتعارضها مع مصالحها، أو لمخالفتها القواعد القانونية، فليس من حق أي فرد أو جهـة أو سلطة في الدولة الإسلامية... ومن ثم تميزت الشريعة الإسلامية عن سائر المشروعيات العليا بأنها "مشروعية دائمة، ثابتة، مستمرة، مع قابليتها للمرونة والتطويع لتطورات الزمان في بعض الأمور، وأن جميع الأوضاع والمراكز القانونية والتصرفات تتقيد بهذه المشروعية"[2].

(١) السابق ٧٣-٧٤، وراجع أيضا "مصنفة النظم الإسلامية" للمستشار مصطفى كمال وصفي ١٥٧-١٦٤؛ حيث يرى أن المشروعية الإسلامية تقوم على المبدأ الأعلى المستمد من الإيمان بالتوحيد، وهو المبدأ الحاكم للجماعة الإسلامية، كما تقوم على أساس التضامن في تنفيذ ما أمر الله به، وطبع ما نهى الله عنه، ومن ثم تؤدي سيادة هذه المشروعية إلى أن تصير مصادر الشريعة الإسلامية من طرق الاجتهاد، أساسا للمشروعية ومعيارا للحق والعدل والإباحة والأدب ومنافع المعيشة، فما قام على أساسها كان شرعيا، وما خالف هذا الأساس كان مجافيا للشرع، وما طابقها كان صحيحا، وما جافاها كان باطلا أو فاسدا، وما اتفق معها كان عدلا، وما ناقضها كان ظلما، وكذا في اعتبار الأدب، والأمور المعنوية، والعادات الحسنة المقبولة في منافع الحياة، فما لم يوافق هذه المشروعية لم يوافق الأدب.

(٢) راجع خصائص المشروعية الإسلامية في:
مصنفة النظم الإسلامية ص١٦٢، ومبدأ المشروعية ص١٢٤ وما بعدها، والمشروعية الإسلامية العليا د. علي جريشة ص٢٦ وما بعدها، وص١٨٦ وما بعدها.

ومما لا شك فيه أن المشروعية الإسلامية تقوم على عنصرين، ويمثل أحدهما عنصر الثبات، ويمثل الآخر عنصر التغير.

أما عنصر الثبات فيتمثل في نصوص القرآن الكريم، ونصوص السنة الصحيحة، وهي التي حددت الإطار العام، والنظام الشامل الذي تأخذ منه التصرفات والأعمال في المجتمع الإسلامي مشروعيتها، وبحيث تتسق في النهاية مع ما تتضمنه النصوص من قيم ومثل وضوابط ومصالح.

وأما عنصر التغير فيتمثل في تفسير الفقهاء لهذا الجزء الثابت واجتهاداتهم فيما لا نص فيه.

ولا شك أن التفسير اجتهاد بشري، ويمكن أن يتسق فيه البشر ويختلفوا، ويخطئوا ويصيبوا، لكن خطأهم وصوابهم ليس تشريعا، بل يعكس حظ كل واحد منهم من المعرفة بالوقائع، ومصادر الأحكام، وقواعد التفسير وأصول الترجيح، كما يعكس ظروف الزمان والمكان، ويعكس بعد ذلك كله رأيه ورؤيته للقيم والمصالح والاعتبارات[1].

ومن هنا فإن المشروعية الإسلامية ترجع في النهاية إلى مصدر واحد هو النصوص التي جاءت عن طريق الوحي.

لكن هذه النصوص أحالت كثيرا من التفاصيل إلى اجتهاد البشر بحيث تظل ممارسة النصوص لدورها في توجيه الواقع، وتصويبه، وترشيده وضبطه.

(١) حوار لا مواجهة - د. كمال أبو المجد - ص٤٤.

مركزه - عبر قرونه - ومدى توفيق البشر في فهم مضمونها، وتكييفها، وتطبيقها في عالم الواقع.

ومن هنا كان من الضروري أن يكتسب الدور البشري في فهم النصوص وتفسيرها صفة المشروعية، بحيث يكون أداء هذا الدور تطبيقا لعنصر هام من عناصر المشروعية الإسلامية.

والواقع أن عملية التفسير قد اكتسبت مشروعيتها على النحو التالي:

أولا: تفسير المشرع لبعض النصوص التي جاءت مجملة.

ثانيا: تكليف الرسول - صلى الله عليه وسلم - ببيان وتطبيق ما جاء في النصوص، على النحو الذي بينه الإمام الشافعي في الرسالة[1]، وإشراف الوحي على هذا التطبيق، وإقراره عليه، وإلزام المسلمين بطاعة الرسول فيه، وتحذيرهم من مخالفته، ولا شك أن ما صدر عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - في هذا الشأن يمكن اعتباره مصدرا - مستقلا - عن كتابه وتطبيقه[2].

ثالثا: وردت نصوص عديدة تحث على التفكير والتدبر والاعتبار والاستنباط من النصوص... إلى غير ذلك مما يمكن أن يعد تفويضا من المشرع للمجتهدين في كل عصر؛ كي يمارسوا دورهم في ابتكار أو اكتشاف ما يناسب عصرهم من أوضاع أو أشكال تجسد في النهاية ما انطوت عليه النصوص من مبادئ الخير والعدل والرحمة.

(١) راجع أبواب البيان في الرسالة للإمام الشافعي - ص٢٦ وما بعدها.
(٢) بحوث إسلامية لأستاذنا الدكتور محمد بلتاجي - ص٢٠٢ وما بعدها - مكتبة الشباب.

وفي ضوء ما سبق فإنه يكون لدينا تفسيران: تفسير للمشرِّع نفسه، وتفسير آخر (مشروع) يقوم به المجتهدون في كل عصر.

بيد أننا نلاحظ أن تفسير المشرع، صار جزءًا من الأصول الشرعية التي ينبغي أن يلتزم بها أي مجتهد، ومن ثم فقد اكتسب هذا التفسير ما للنصوص ذاتها من ثبات وخلود وإلزام.

أما تفسير المجتهدين فليس ثمة دليل شرعي على وجوب الالتزام به، إلا إذا كان من الأمور المجمع عليها، بحيث تكون المخالفة _هنا_ خروجا على سبيل المؤمنين واتباعا لغيرهم، كما ورد في الآية الكريمة: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾[1].

وأيضا فإن هذه الأمور المجمع عليها لم تكن في الواقع إلا في المعلوم من الدين بالضرورة، والمستند أساسا من النصوص، فليس الإجماع هو الذي أعطاها صفة الإلزام، بل النصوص، وكما قال الشافعي: "لست أقول، ولا أحد من أهل العلم: "هذا مجتمع عليه"، إلا لما تلقى عالمًا أبدًا إلا قاله لك، وحكاه عمّن قبله، كالظهر أربعا، وكتحريم الخمر، وما أشبه ذلك"[2].

وأما ما عدا هذه الأمور المجمع عليها فلكل مجتهد _إذا كان أهلاً للاجتهاد_ الحق في فهم النص، وتصور معناه، في حدود ما يتفق مع الدلالة

(١) سورة النساء : ١١٥
(٢) الرسالة: ٥٣٤

اللغوية للنص، وما لا يتعارض مع نص آخر، أو أصل من الأصول المعتبرة في الشريعة.

والواقع أن التفرقة بين ما هو إلهي، وما هو بشري، في تفسير النصوص -يعد في نظرنا أمرًا جوهريًا وضروريا، فالتفسير الإلهي كامل وحق؛ لصدوره عن الكمال المطلق والحق المطلق، أما التفسير البشري ففيه ما في البشر من خصائص عقلية ونفسية ومزاجية، وهذه الخصائص من شأنها النقص والضعف والتأثر بعوارض الزمان والمكان.

وبعبارة أخرى... إن التفرقة بين ما هو ثابت وما هو متغير من شأنه أن يدفعنا إلى إعادة النظر في هذا المتغير[1]؛ لنختار منه ما يلائم أوضاعنا ومشاكلنا، أو لنجتهد من جديد بحيث ترجع إلى الأصول الشرعية، ونعيد قراءتها في ضوء ما تواجهه من مشكلات وظروف... ولا شك أنه لكي تكون هذه التفرقة عملية ومنتجة، فإننا نحتاج إلى الضوابط الآتية:

الأول: التحقق من قطعية ورود النص، أو الدليل الذي يراد استمداد الحكم منه، ومعلوم في هذا أن جميع نصوص القرآن الكريم قطعية الورود من الله _تعالى_... أما السنة فلقد تواتر لدينا _بفضل جهود علماء الحديث في

(١) الواقع أن إعادة النظر في تراثنا الفقهي لن تكون مقصورة على أحكام الرأي أو الظن، وهي التي أنتجها الاجتهاد فيما لا نص فيه، بناء على أعراف أو مصالح زمنية لم يعد لها الآن وجود أو تأثير، بل يمكن أن يشمل الدلالة، وأكثر نصوص القرآن والسنة كذلك، فقد يبدو للمجتهد اليوم فيها فهم، لم يبدُ للسابقين، وقد يظهر له رأي ظهر لبعض السلف أو الخلف، ثم هجر ومات لعدم الحاجة إليه حينذاك، أو لأنه سبق زمانه، أو لعدم شهرة قائله أو لمخالفته المألوف الذي استقر عليه الأمر زمنا طويلا، أو لقوة المعارضين له، وتمكنهم اجتماعيا أو سياسيا أو لغير ذلك من الأسباب. انظر: د. يوسف القرضاوي مجلة الدوحة ص١١ عدد١٠٩ يناير ١٩٨٥م

تحقيق السند والمتن_ الاطمئنان العقلي إلى كثرة من الأحاديث فـي الأحكـ
وغيرها، من ناحية ثبوت ورودها عن النبي _صلى الله عليه وسلم_.

الثاني: "تحديد ما يعد تشريعا، وما لا يعد تشريعا من أقـوال النبـ
عليه السلام وأفعاله، وأساس الحاجة إلى هذا التحديد ما قررناه، وأجمـ
عليه المسلمون، وشهد له حاضره في حياته حضور نبوته، وأن كثيـرا مـ
أقواله وأفعاله قد صدرت عنه بحكم تلك البشرية، أو أن يكون المقصود منـ
التشريع، وتقرير الأحكام الملزمة للناس من بعده، وقد يصرح النبي _صـلـ
الله عليه وسلم_ بأنه فعله للتشريع، أو أنه من خاصة أمره البشري، وقـد لا
يصرح بذلك، فيستعين العلماء بطبيعة الموضوع الـذي ورد فيـه الحـديث
وملابساته، وما يحيط به من قرائن.

الثالث: "تحديد ما يمكن أن يتغير من الأحكام بتغير الزمان، وهذا أدق
أبواب الاجتهاد وأصعبها وأقربها إلى مواطئ الزلل، والحجة الرئيسية التـ
يثيرها الرافضون لهذا الباب جملة، أنه لا نسخ في الأحكـام، بعـد انقطـا
الوحي بانتقال النبي _صلى الله عليه وسلم_ إلى الرفيق الأعلى، وأن التغيير
بعد عهد النبوة لا يمكن إلا أن يكون تغييرا في الفتيـا أو القـضاء، أي فـ
الاجتهاد.

والواقع أن الفارق بين الأمرين لا يظهر إلا حيث يكون في الأمر نص
قرآني أو نبوي لا يحتمل التأويل، ولكن تقوم القرينة على ارتباطـه بواقعـ

معينة هي سبب نزوله وورده، فينفتح الباب عندئذ لمناقشة مدى الارتباط بين الحكم وسبب نزوله.

ومن هذا الباب _أيضا_ ما نجده _أحيانا_ من قول بعض المجتهدين عن حكم معين: إن ذلك كان "والناس حديثو عهد بشرك أو جاهلية"، بمعنى أنه إذا تباعد الزمان، واستقر الإيمان، وزالت مخاوف الشرك الجلي لم يعد للاحتياط الذي جاء به النص ضرورة، ولا لزوم"، ويدرس العلماء المسلمون هذا الأمر مع دراستهم للسنة كمصدر للتشريع، مفرقين بين مـا يعـد منهـا تشريعا عاما، وما لا يعد كذلك.

ومن الأمثلة على ذلك النوع الأخير قول النبـي _صـلى الله عليـه وسلم_: "خالفوا المشركين؛ وفروا اللحى، واحفوا الشوارب"[١]، ويقول عـالم معاصر هو الأستاذ عبد الوهاب خلاف _رحمه الله_: "أن في نفـس صـيغة النص ما يدل على أنه تشريع زمني، روعـي فيـه زي المـشركين وقـت التشريع، والقصد إلى مخالفتهم فيه... وأزياء الناس لا استقرار لها".

ونستطيع أن نضيف _هنا_ قول الإمام الجليل عز الـدين بـن عبـد السلام: "كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل".

الرابع: مدى اعتبار المصلحة دليلا شرعيا يتمم النصوص أو يعارض بعضها.

(١) رواه البخاري في كتاب اللباس — باب تقليم الأظفار.

وفي تقديري أن علماء المسلمين مدعوون إلـى إطالـة النظـر في المصالح التي تحققها الأحكام، فهذه المصالح هي غاية الشريعة، وهي العلة التي يرتبط بها كل حكم شرعي، والتي إذا زالت زال معها، وإذا تغيرت تغير معها، وهذا هو الفهم الرشيد للتشريع الإسلامي في جملته وتفصيله، فقد جاء النبي _صلى الله عليه وسلم_ يحل الطيبات ويحرم الخبائث؛ ولذلك صح ما قاله ابن القيم من أن كل مسألة خرجت من العدل إلى الظلم، ومن القسط إلى الجور، ومن الرحمة إلـى ضدها فليسـت مـن الـشريعة وإن أدخلت فيها بتأويل.

الخامس: ضوابط تفسير النصوص:

وذلك أن القاضي أو المفتي والمجتهد بصفة عامة يملك عـن طريـق التفسير دورا كبيرا في تحديد مضمون الأحكام الشرعية المستمدة من أدلتهـا الجزئية، سواء أعلن ذلك أم لم يعلنه، وسواء عرف ذلك هو، أم لم يعرفه.

وكثيرًا ما يكون هذا الباب أوسع أبواب التجديد؛ لأنـه يلتـزم أساسًـا بالنص، ولا يحاول معارضته بدليل آخر، ولكنه يحمله _مع ذلك_ كـل مـا يريد، مما قد لا يكون مقصودا به أصلا، أو يختار من معانيه المختلفة أكثرها اتفاقا مع ميله، واجتهاده واختياره، وما أصدق وأدق ما قرره أحـد رؤسـاء المحكمة العليا الأمريكية في شرح موقف القاضي من نـصوص الدسـتور، حيث يقول: "إننا نخضع للدستور، ولكن الدستور هو ما نقرر نحن أنه كذلك"؛ ولهذا كان الاهتمامُ بضبط أصول التفسير وقواعده مدخلاً هامًا لوضع الحدود

الفاصلة بين التفسير الذي تحتمله النصوص، والتأويـل الـذي يلـوي ذراع النصوص، ويحملها ما لا تحتمل، والذي يدخل بذلك في نطاق "تحريف الكلم عن مواضعه، وهو حكم بالهوى، وانفلات عن دائرة النصوص" أ.هـ[1].

ومهما يكن من أمر... فإن إقرار المشرع لدور البـشر فـي تفـسير النصوص يتضمن أمورا ثلاثة هي:

أولا: أن حرية الاجتهاد في فهم النص مكفولة لكل مجتهـد، مـا دام متحققا بشروط الاجتهاد مالكا لأدواته.

ثانيا: أن الاجتهاد ضروري في كل عصر.

ثالثا: أن تعدد الآراء، والحلول المستنبطة من النصوص أمر جائز في الشريعة.

والواقع أنه بالنسبة للأمر الأول، فقد كفل المشرع للمجتهد حقـه فـي إبداء رأيه، ووجهة نظره وفهمه الخاص، بل استصوب ذلك وزكـاه، ولـيس أدل على ذلك من إقرار الرسول _صلى الله عليه وسلم_ لمعـاذ بـن جبـل، عندما سأله: بم تقضي؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهـد رأيـي، ولا آلـو... فقـال الرسول _صلى الله عليه وسلم_: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يحبه الله ويرضاه[2].

(١) حوار لا مواجهة - د/ كمال أبو المجد - ص٦٣-٦٦ - كتاب العربي.

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني - ص٢٥٦ ، وأصول السرخسي ٢/١٠٧

ومعلوم أن معاذا سيجتهد بمفرده فيما يُعرَض عليه، ومستُعرَض عليه أمور، قد لا يجد لها نصًا صريحا محددا، الأمر الذي يعني أن اجتهاده _على أي نحو_ سواء كان في فهم النص أم في القياس عليه، سيكون مقبولا، بحيث لا يلزمه بعد ذلك _كما يقول الماوردي_ إذا قدم على الرسول أن يسأله عما اجتهد فيه، وإن كان سؤاله مستحبا، ويكون ما اجتهد فيه أثرا متبوعا، ما لم يرد عن الرسول خلافه"[1].

ومن ذلك _أيضا_ إقرار الرسول _صلى الله عليه وسلم_ لما فعله عمرو بن العاص، لما بعث في غزوة ذات السلاسل، بناء على فهمه لآية قرآنية؛ حيث قال: "احتلمت في ليلة شديدة البرد، فأشفقتُ _إن اغتسلتُ_ أن أهلك، فتيممت ثم صليت بأصحابي صلاة الصبح، فلما قدمنا على رسول الله _صلى الله عليه وسلم_ ذكروا ذلك له. فقال: يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟ فقلت: ذكرت قول الله _تعالى_ ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾، فتيممتُ ثم صليت، فضحك رسول الله _صلى الله عليه وسلم_ ولم يقل شيئا"[2].

وهكذا نرى أن رسول الله _صلى الله عليه وسلم_ قد أقرَّ واحدا من صحابته على منهجه في الحكم والقضاء، وأقر الآخر على فعله، والذي استند فيه لنص قرآني، دون أن يراجعه فيه، وذلك لأنه اجتهاد صحيح، لم يتعارض مع نص، ولم يخالف قاعدة شرعية.

(١) أدب القاضي للماوردي ١/٥٠٧

(٢) البخاري – كتاب التيمم، والآية من سورة النساء:٢٩

ويذكر الجصاص أن استعمال الرأي والاجتهاد ورد الحوادث إلى نظائرها من النصوص قد كان جائزًا في حياة النبي _صلى الله عليه وسلم_ في حالين، ولم يكن يجوز في حال...

فأما الحالان اللتان كان يجوز فيهما الاجتهاد في حياة النبي، فإحداهما في حال غيبتهم عن حضرته، كما أمر النبي _صلى الله عليه وسلم_ معاذا حين بعثه إلى اليمن...

والحال الأخرى أن يأمره النبي _عليه السلام_ بالاجتهاد في حضرته، ورد الحادثة إلى نظيرها؛ ليستبرئ حاله في اجتهاده، وهل هو موضع لذلك، ولكن إن أخطأ، وترك طريق النظر أعلمه وسدده.

وكان يعلمهم وجوب الاجتهاد في أحكام الحوادث بعده، فالاجتهاد بحضرته على هذا الوجه سائغ، ومن هذا _مثلاً_ ما جاء عن عقبة بن عامر قال: جاء خصمان إلى رسول الله _صلى الله عليه وسلم_ فقال: اقض بينهما يا عقبة. قلت: يا رسول الله، أقضي بينهما، وأنت حاضر؟ قال: اقض بينهما، فإن أصبت، فلك عشر حسنات، وإن أخطأت، فلك حسنة واحدة"[1]. فأباح له النبي _صلى الله عليه وسلم_ الاجتهاد بحضرته.

وأمر النبي لمعاذ وعقبة بالاجتهاد صدر عندنا عن قوله _تعالى_: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ﴾[2].

(١) رواه ابن ماجة باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق.

(٢) سورة النساء: ٥٩

وأما الحال التي لم يكن يسوغ الاجتهاد فيها النبي _صلى الله عليه وسلم_ فهو أن يجتهد بحضرته على جهة إمضاء الحكم والاستبداد بالرأي... فهذا لعمري اجتهاد مطرح لا حكم له، ولم يكن يسوغ ذلك لأحد"[1].

على أن حرية الاجتهاد تظل قائمة ما دام المجتهد ملتزمـا بقواعد الاجتهاد، وبالضوابط التي تضمن صحة الاجتهاد وسلامته، أما إذا خالف هذه القواعد أو تجاهلها، فإن حدوث الخطأ أمر جائز، ومن ثم يجب رده أو تصويبه[2].

ولذلك وجدنا عمر بن الخطاب يرد فهم قدامة بن مظعون لقوله _تعالى_: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُواْ إِذَا مَا اتَّقَوا وَّآمَنُواْ ثُمَّ اتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ وَاللّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[3].

حيث روي أن قدامة شرب الخمر، فلما أراد عمر أن يجلده، فقال: والله، لو شربت _كما تقولون_ ما كان لك أن تجلدني، يا عمر. قال: ولم يا قدامة؟ فاستشهد قدامة بالآية السابقة، وقال: أنا من الذين آمنوا، وعملوا الصالحات، ثم اتقوا، وآمنوا، ثم اتقوا، وأحسنوا، شهدت مع رسول الله بدرا، وأحدا، والخندق، والمشاهد. فقال عمر لمن حوله من الصحابة: ألا تردون

---

(١) أحكام القرآن للجصاص: ٢/٢١٢-٢١٣

(٢) من بين هذه الضوابط:

١- ألا يرفع التأويل ظاهر المعنى المفهوم من اللفظ حسب القواعد اللغوية.

٢- ألا يناقض نصا قرآنيا.

٣- ألا يخالف قاعدة شرعية.

٤- أن يراعى الغرض الذي سيق النص من أجله. وغيرها

راجع: أدب الاختلاف في الإسلام د.طه جابر العلواني – ص٤٤

(٣) سورة المائدة: ٩٣

عليه قوله؟! فقال ابن عباس: إن هؤلاء الآيات أنزلن عذرا للماضين، وحجة على الباقين؛ لأن الله يقول: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[1]، فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا، فإن الله قد نهى عن شرب الخمر. قال عمر: صدقت. وقال لقدامة: أخطأت التأويل، يا قدامة، إذا اتقيت الله، اجتنبت ما حرم الله، ثم جلده[2].

وموضع الخطأ _هنا_ أن قدامة تجاهل سبب نزول الآية، ومن ثم ذهب في فهمها مذهبا بعيدا عن المراد، فما كان من عمر إلا أن رده، وبين له الفهم الصحيح للآية، ثم عاقبه. وهذا هو ما يمكن أن نستنبطه من هذه الحادثة.

لكن جولد تسيهر نظر إلى فهم قدامة بن مظعون للآية على أنه تفسير حر، أراد أن يتخطى به حكم الشريعة في تحريم الخمر، واستدل جولد تسيهر بهذا المثال على وجود اتجاه حر في التفسير يقابل الاتجاه المتشدد في الفقه، يقول: "من وقت مبكر اعترت في هذه المسألة (تحريم الخمر) وجهتان النظر مختلفتان متناقضتان؛ فقد استدل أحد أشراف الصحابة _وهو أبو جندل_ بآية من القرآن على تخطيه، وهي قوله _تعالى_ (سورة المائدة:٩٣): ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُواْ إِذَا مَا اتَّقَوا وَّآمَنُواْ...﴾، ولم يقبل عمر ابن الخطاب هذا التفسير الحر، وجلده، وهناك وجهة نظر أخرى

---

(١) سورة المائدة: ٩٠

(٢) تفسير القرطبي – ج٦ (٢٩٧-٢٩٩) – نشر وزارة الثقافة ١٩٦٧م

جاءت بهذه الظاهرة، وهي أن الفقهاء في المشرق أعملوا ذكاءهم ليحدوا من دائرة هذا المنع الذي يتسع لأشربة أخرى، وذلك بواسطة التفسير"(١).

والواقع أن الأمر ليس كما ذكر "جولد تسيهر"؛ فلم يكن أبو جندل مفسرا لآيات القرآن؛ إذا ما قيس بغيره من الصحابة، ولم يكن تفسيره للآية متفقا مع قواعد التفسير التي تشترط العلم بالوضع اللغوي، وسبب النزول، وغير ذلك، ومن هنا فقد أخطأ أبو جندل، ورده جمعٌ من صحابة رسول الله _صلى الله عليه وسلم_ وأمر عمر بن الخطاب بجلده.

وأما بالنسبة إلى الأمر الثاني... فقد قرر الشاطبي أنه لا بد من الاجتهاد في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع الاجتهاد، لكان تكليفا بالمحال، وهو غير ممكن شرعا، كما أنه غير ممكن عقلا"(٢).

ويفصل الشاطبي العبارة السابقة، فيقول: "الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا".

فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾(٣)

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام ص٧٠.
(٢) الموافقات ٤/٩٤.
(٣) سورة الطلاق :٢.

وثبت عندنا معنى العدالة شرعا، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا، فإنا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة؛ (طرف أعلى) في العدالة، لا إشكال فيه، كأبي بكر الصديق. و(طرف آخر) وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام، فضلا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها، وبينهما مراتب لا تنحصر. وهذا (الوسط) غامض، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد. فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد، كما إذا أوصى بماله للفقراء، فلا شك أن من الناس مَن لا شيء لها، فيتحقق فيه اسم الفقر، فهو من أهل الوصية، ومنهم مَن لا حاجة به ولا فقر، وإن لم يملك نصابا، وبينهما وسائط، كالرجل يكون له الشيء، ولا سعة له، فينظر فيه: هل الغالب عليه حكم الفقر أم حكم الغنى؟

وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات؛ إذ هو مفتقر إلى النظر في حال المنفَق عليه والمنفِق، وحال الوقت، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها... فلا يمكن أن يستغني ها هنا بالتقليد؛ لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقق مناط الحكم المقلد فيه، والمناط _هنا_ لم يتحقق بعد؛ لأن كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها، لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر، فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها، فلا بد من

النظر في كونها مثلها، وهو نظر اجتهاد _أيضا_، وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنايات وقيمة المتلفات.

لكن الشاطبي يذكر أن من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجها على الأنواع، لا على الأشخاص المعينة، كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله _تعالى_: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾[1]، وهذا ظاهر في اعتبار المثل، إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه، وكونه مثلاً لهذا النوع المقتول، ككون الكبش مثلاً للضبع، والمعز مثلا للغزال، والعناق مثلا للأرنب، والبقرة مثلا للبقرة الوحشية، والشاة مثلا للشاة من الظباء، وكذلك الرقبة الواجبة في عتق الكفارات، والبلوغ في الغلام والجارية، وما أشبه ذلك.

وينتهي الشاطبي إلى أنه لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد، لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والفعال لا تقع في الوجود ملقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا، وقد لا يكون، وكله اجتهاد[2].

(١) سورة المائدة: ٩٥

(٢) الموافقات ٤/٤٧-٤٩

والواقع أنه إذا كان الاجتهاد ضروريا في كل عصر لتنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين كما ذكر الشاطبي، فلا شك أن الحاجة إليه تزداد كلما تطورت العلاقات البشرية، وبلغت من الصعوبة والتعقيد مبلغا كبيرا...

ومن هنا، فإذا كان عصرنا يمثل قمة التعقيد الذي بلغته البشرية، بسبب التقدم العلمي، والنتائج المذهلة التي حققها في مجالات كثيرة، وما ترتب على ذلك من تغير كثير من الأوضاع والقوانين التي تحكم عملية نمو المجتمعات وتطورها، وتغير كثير من أنماط السلوك البشري تبعا لذلك، فإن الاجتهاد _بفروعه المختلفة_ سيكون طوق النجاة الذي نتشبث به في مواجهة هذا السيل الجارف من الأسئلة التي تلاحق المسلم المعاصر في كل موضع يطؤه بقدمه، ومن ذلك _مثلا_ ما نجده في أهم مجالين من المجالات التي تؤثر على حركة المجتمعات، وتساهم في صياغة سلوك الفرد فيها، وهما: مجال التعامل المالي والاقتصادي، والمجال العلمي الطبي.

أما عن المجال الأول: فإننا نلاحظ أنه قد حفل بأشكال ومؤسسات وأوضاع جديدة لم تكن موجودة من قبل، منها الشركات الحديثة بصورها المتعددة من مساهمة وغيرها، ومجالاتها المختلفة كالتأمين وأنواعه، ومنها البنوك بأنواعها المختلفة من عقاري وصناعي وزراعي وتعاوني وتسليف، وأعمالها الكثيرة المتنوعة، ومنها النقود الورقية التي أصبحت أساس التعامل في عصرنا.

إن كل هذه الأشكال والمؤسسات الجديدة تثير كثيرا من الأسئلة مثلا: ما الحكم في هذه المؤسسات والمعاملات التي تجري فيها؟ هل هذه المؤسسات في حد ذاتها مخالفة للشريعة، أم ما يجري فيها فقط من معاملات؟ وهل كل هذه المعاملات باطلة أم أن بعضها لا يتعارض مع الشريعة، ومن ثم يكون صحيحا؟ وما حكم التعامل مع مثل هذه المؤسسات وما يستتبعها من أنشطة؟

ما الحكم في النقود الورقية؟ هل تأخذ حكم النقود المعدنية التي جاءت بها النصوص الشرعية في كل شيء كوجوب الزكاة، وحرمة الربا، وقضاء الدين؟ وما الحكم في العملات التي تدهورت قيمتها؟ وما حكم من كان عليه دين قديم من هذه العملات ويريد قضاءه اليوم؟ وهل التجارة في هذه العملات _بأنواعها المختلفة_ حرام أم حلال؟ إلى آخر هذه الأسئلة المتشعبة.

وأما عن المجال الثاني وهو المجال الطبي، فلقد جدّت في هذا المجال _أيضا_ كثير من المشكلات الناجمة عن استخدام الأدوات العلمية الحديثة، وما حققته من إنجازات، ومن بين المشكلات التي تثار في هذا الصدد ما يتعلق بزراعة الأعضاء مثل:

هل يجوز زرع أعضاء الحيوان أو أجزاء منها في الإنسان لإنقاذ الحياة الإنسانية أو تحسين نوعيتها، حتى لو كان الحيوان خنزيرا؟ وهل يجوز للمسلم الموافقة على نزع أعضاء من جسمه، وهو حي أو ميت، لاستعمالها في زراعة أعضاء لواحد من ذويه، أو لإنسان آخر يحتاج إليه؟ وهل يجوز

للمسلمين أن يتبرعوا بأجسامهم بعد الموت لاستعمالها في التشريح لتعليم الآخرين؟ ومتى يجوز الإعلان عن وفاة الإنسان.

ومنها _أيضا_ ما يتعلق ببنك اللبن، والإجهاض بناء على تشوه في الجنين، يشخصه الطبيب، والتحكم في جنس الجنين، وموضوع بداية الحياة البشرية ونهايتها، وهو موضوع يترتب على تحديده كثير من الأحكام.

هل تكون بداية الحياة منذ التقاء الحيوان المنوي بالبويضة وتلقيحها، أم تكون بما سماه الحديث الشريف (النفخ في الروح) وذلك بعد مائة وعشرين يوما؟ بماذا تنتهي الحياة ويتحقق الموت؟ هل بموت القلب وتوقفه عن النبض أم بموت الدماغ؟ ولا شك أن لتحديد كل هذا آثارا مهمة، تترتب عليها كثير من الأحكام، ومن ثم يتبين مدى الحاجة إلى الاجتهاد في كل هذه المسائل الفرعية وما شابهها.

لكن المشكلة التي ينبغي أن نتوقف عندها طويلا هي أنه إذا كنا في حاجة إلى اجتهاد فقهي معاصر، يحل هذه المشكلات، ويستنبط الحكم المناسب لها من الأدلة الشرعية، فإن هذا الاجتهاد يحتاج إلى (منهج) ينظمه ويضبطه، ويضمن صحة النتائج التي يتوصل إليها أو على الأقل يحصر مجالات الهوى التي قد ترد على فكر المجتهد، ويعصمه من الاستجابة لضغط الظروف المحيطة به.

ومما لا شك فيه أن الحاجة إلى المنهج تنبع من أنه كلما بعد الفقيه عن عصر النص، تعددت جوانب الغموض في فهم الحكم من مداركه

الشرعية، وتكرست الشكوك في عملية الاستنباط؛ نتيجة للبعد الزمني، فيعبر كثير بالحاجة إلى تحديد قواعد عامة يعالج بها جوانب النصوص، ويلابس تلك الظروف... ولذلك نفكر كلما ابتعد الفقيه تاريخياً عن عصر النص، وتراكمت الشكوك على عملية الاستنباط التي يمارسها(١).

أو تشعب جوانب الحياة وتعقدها في كثير من القضايا المعاصرة بسبب التغير الكبير الذي طرأ على كافة أوضاعها(٢)، وتعطل الاجتهاد الفقهي فترة طويلة ساهمت في عزل الفقه عن الحياة، فسار كل منهما في اتجاه غير الذي سار فيه الآخر، يدعونا إلى نظر جديد في السياق الظرفي الذي نزلت فيه النصوص، ومقارنته بواقع اليوم؛ لنتجلى على الأحكام الواردة في النصوص، ووجوه تطبيقها للحاضر والتعبير عنها في سياق جديد، لاسيما الأحكام العامة التي تستهدف مصالح عامة تتوخاها مقصداً للحياة الدينية سلباً

(١) دروس في علم الأصول للإمام محمد باقر الصدر – الحلقة الأولى ص٥٠

(٢) عن أثر هذا التغير على الفقه يذكر الدكتور حسن الترابي أن نشأة المجتمع المصري الكثيف القائم على الصناعة ووسائل الاتصال مما يفرز مجالاً أوسع للمصالح العامة التي يشتبك فيها البشر ولا يكتفي قيام الفقه بحكم خاص فيها... ويمكن أن نذكر في مثل هذا المجتمع الجديد كيف أصبح التغير في ظروف الحياة يرد متسارعاً مما يؤثر على منهج الفقه بين الجنوح إلى القطعية والثبات أو المرونة والحركة، أو كيف نشأ السلطان الحديث متمكناً من الإحاطة بحياة الناس والتأثير عليها، وما يترتب على ذلك من إبراز دور السلطان مصدراً للأحكام الفرعية أو منظماً لصدورها بعد أن كان ذلك موكلاً إلى جهات خاصة كالعلماء أو القضاة، وما يترتب _أيضا_ من قيام السلطان بملاحقة تطورات الحياة وجمع شتاتها بتدابير كلية تنظيمية بعد أن كان الأمر يتسع للتطور العرفي البطيء، والتنظيم المحلي والجزئي غير الموحد... ويمكن أن نذكر _أيضا_ كيف أصبح الشعب قابلاً أن يتأمل النظر في الشئون العامة، وأن يتداول فيها مما يطرح الشورى الشعبية بوجه جديد لا بد أن تتسع له أصول الفقه.

راجع مذكرة تجديد الأصول الفقهية للإسلام – د.حسن الترابي، مخطوط مصور من عند الصديق د.محمد كمال إمام ص١٢–١٨.

أو إيجابية فيها، فقد تعرضنا لأثر تغير أسباب الحياة وتنوع الوسائل المادية لوجوه الصلاح والفساد كما تحددها قيم الشريعة(١).

وأما بالنسبة للأمر الثالث... فلا شك أن عقول البشر ستختلف حتماً فيما يبدونه تبعاً لتفاوتها في أمور عديدة، لذا كان من الطبيعي أن تتعدد وجهات النظر، في الحكم الواحد، وفي المسألة الواحدة، وأن يوجد هذا التعدد منذ وجد النظر الفقهي نفسه في حياة الرسول _صلى الله عليه وسلم_ وبعد موته، ونعتقد أن هذا التعدد سيظل أمراً ملازماً للبشر...

والواقع أن وجهة النظر السابقة يمكن تدعيمها بعدد من الأدلة على النحو التالي:

أولاً: دعوة البشر إلى ممارسة عملية الاجتهاد فيما فيه نص وفيما ليس فيه نص، مما ينطوي ضمنياً على جواز تعدد الآراء ومنطق التسامح ومن ضرورات النصوص أن كل مجتهد مأجور على اجتهاده مستحق عليه أخطأ أم أصاب.

ثانياً: أن نتائج الاجتهاد لا تكون ملزمة إلا لأصحابها؛ لأنه ما دام الحق غير متعين، فليس من حق مجتهد أن يلزم مجتهداً آخر بنتائج اجتهاده؛ إذ ليس في وسع أحد من البشر _غير الأنبياء_ أن يقطع بأن ما وصل إليه _بعقله_ هو الصواب، وأن ما وصل إليه الآخر _بعقله أيضاً_ هو الخطأ ما دام الأمر موكولاً إلى اجتهاد البشر.

ولقد أكد هذه الحقيقة كبار المجتهدين منذ عصر الصحابة فيما أثر عنهم من أقوال، فلم يقل واحد منهم إن الحق معه وحده، بل كانوا يؤمنون بأن

(١) السابق ص١٦–١٧.

الحق عند الله واحد، والمجتهد مأجور على كل حال، ما دام قد استنفذ في اجتهاده غاية الجهد، وبذل وسعه المكلف به، ولم يقصر في طلب الحق، ومن ثم وجدنا منهم _مثلا_ من يرى الرأي، فيقول:

- "هذا رأيي... فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني، وأستغفر الله".
- "هذا أحسن ما قدرنا عليه في اجتهادنا، فمن جاءنا بأحسن من قولنا، فهو أولى بالصواب عندنا".
- أو يقول: "هذا الذي نحن فيه رأي، لا نجبر أحدًا عليه، ولا نقول: يجب على أحد قبوله بكراهية، فمن كان عنده شيء أحسن منه، فليأت به"[1].

ثالثا: أن أغلب النصوص الشرعية ظنية الدلالة، ومن ثم تكون محلا لتعدد الآراء، واختلاف وجهات النظر، وهذا _كما يقول الشاطبي_ مقصد شرعي؛ حيث إن الله _تعالى_ حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار، ومجالا للظنون"[2].

رابعا: أن الاختلاف في الرأي يبدو ظاهرة طبيعية، وهو نتيجة لما يتمتع به البشر من ملكة التفكير والتقدير التي يؤدي استخدامها إلى تفاوت واختلاف الآراء بحسب تفاوت واختلاف ملكات التفكير والتقدير الخاصة بكل فرد، ومن ثم ليس من المقبول عقلا ولا شرعا حرمان الإنسان من استخدام

(١) راجع في هذه الأقوال: إعلام الموقعين ٤٥/١-٤٨،٦٣. والأحكام للآمدي ١٨٣/٤ ز وبحوث إسلامية ص٢٢٨-٢٢٩

(٢) الاعتصام ٩٨/٢

ملكاته في العقل والتفكير والإبداء بالرأي، وإنما الأقرب إلى القبول العقلي والشرعي -العمل على تنظيم هذا التعدد والاختلاف في الآراء؛ حتى لا تتشتت وتستنفد طاقتها في التناحر والاصطدام[1].

خامسا: أن التعدد باب رحمة وسع الله به على الأمة... ويصور لنا الشاطبي ذلك، فيقول: "إن الاختلاف في مسائل الاجتهاد واقع ممن حصل له محض الرحمة، وهم الصحابة ومَن اتبعهم بإحسان _رضي الله عنهم_ لمنهم الذين فتحوا للناس باب الاجتهاد، وجواز الاختلاف فيه، ولو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق؛ وذلك لأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة، فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم مكلفين باتباع خلافهم، وهو نوع من تكليف ما لا يطاق، وذلك من أعظم الضيق، فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعي فيهم، فكان فتح باب للأمة للدخول في هذه الرحمة، فكيف لا يدخلون في قسم ﴿مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾[2]، فاختلافهم في الفروع كاتفاقهم فيها"[3].

سادسا: أن الاختلاف في الاجتهاد يعد سببا من أسباب استخراج الغوامض، ودقائق معاني الشرع، كما يقول الكيا الهراس[4].

(١) المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي – د. توفيق عبد الخالق، ومراجعها ص٧١ وما بعدها – الطبعة الأولى يناير ١٩٨٥م.

(٢) سورة هود: ١١٩.

(٣) الاعتصام ٩٨/٢-١٠٠.

(٤) أحكام القرآن للكيا الهراس ٦١/٢.

الباب الثاني

أهم مصادر التفسير الفقهي

تمهيد

مؤلفات الفقهاء في التفسير

ذكر الشيخ الذهبي _رحمه الله_ في كتابه الذي أرَّخ فيه لنشأة التفسير ومذاهبه واتجاهاته، عددا من الكتب التي ألفها الفقهاء _على اختلاف مذاهبهم_ في التفسير الفقهي، لكننا سوف نتوقف عند الكتب التي كان اهتمامها الرئيسي في التفسير متجها نحو نصوص الأحكام الشرعية[1]، وهي "أحكام القرآن" لأبي بكر الجصاص الحنفي (ت٣٧٠هـ)، و"أحكام القرآن" لأبي بكر بن العربي المالكي (ت٥٤٣هـ)، و"أحكام القرآن" للكيا الهراس الشافعي (ت٥٠٤هـ)، وكنز العرفان في فقه القرآن" للمقداد السيوري الحلي الإمامي المذهب (ت٨٢٦هـ).

ولسنا ننكر أن هناك كتبا أخرى تمثل هذا الاتجاه، وذلك مثل كتاب "التفسيرات الأحمدية في بيان الآيات الشرعية" للشيخ أحمد المدعو بملاجيون الجونفوري الحنفي، وهو من علماء القرن الحادي عشر، وهو مطبوع بالهند، وكتاب "أحكام الكتاب المبين" لعلي بن عبد الله محمود الشنفكي الشافعي من علماء القرن التاسع الهجري، وتوجد منه نسخة مصورة على الميكروفلم بدار الكتب المصرية، وكتاب "الثمرات اليانعة والأحكام الواضحة القاطعة"، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤١ تفسير، وكتاب "أحكام القرآن" للإمام الشافعي جمعة البيهقي (ت٤٥٨هـ)، وكتاب "أحكام القرآن" لابن فرس

(١) انظر رسالتي للماجستير، بعنوان (اتجاه التفسير الفقهي) - مكتبة كلية دار العلوم جامعة القاهرة.

الغرناطي الأندلسي (ت٥٩٧هـ)، وتوجد منه نسخة كاملة بدار الكتب المصرية، وكتاب "أحكام القرآن" لأحمد بن علي الباغائي المقري المالكي المذهب (ت٤٠٧هـ)، وتوجد نسخة بدار الكتب المصرية عدد أوراقها ٩١ ورقة، وكتاب "تفسير بعض آيات الأحكام" لحسن حقفي توني، وتوجد منه نسخة بدار الكتب المصرية برقم ٨١٦ تفسير، بالإضافة إلى كتب أخرى ذكرها صاحب كشف الظنون، وكتب أخرى حديثة مثل كتاب "نيل المرام من تفسير آيات الأحكام" لصديق خان (ت١٣٠٧هـ)، تحقيق علي السيد صبح المدني، وكتاب "قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر" للشيخ أحمد الجزائري (ت١١٥١هـ)، وكتاب "مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام" للجواد الكاظمي (ت١٠٦٥هـ)، وكتاب "تفسير آيات الأحكام" بإشراف الشيخ محمد علي السايس، وكتاب "روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن" للشيخ محمد علي الصابوني.

كما لا ينكر _هنا_ أن هناك كتبا أخرى في التفسير اهتمت بالجانب الفقهي في القرآن الكريم مثل كتاب "الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي، و"جامع البيان عن تأويل آي القرآن" للطبري، و"تفسير القرآن العظيم" لابن كثير، و"تفسير المنار" للشيخ محمد رشيد رضا، و"تفسير التبيان" للطوسي، و"مجمع البيان" للطبرسي، وغيرها.

أما سبب الوقوف عند هذه الكتب، فللأسباب الآتية:

أولا: أن كل كتاب من هذه الكتب يعتبر مرجعا هاما، من أهم مراجع التفسير في مذهبه.

- **ثانيا:** أن هذه الكتب أسبق زمنا، ومن ثم فهي أولى بالدراسة من غيرها:

ففي المذهب الحنفي _مثلا_ يعتبر كتاب "أحكام القرآن" للجصاص أقدم كتاب بين أيدينا في المذهب، يمثل هذا الاتجاه؛ حيث توفي الجصاص في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

وفي المذهب المالكي نجد كتاب "أحكام القرآن" لابن العربي أسبق من كتاب القرطبي المالكي أيضا، فقد توفي ابن العربي سنة ٥٤٣هـ، على حين توفي القرطبي سنة ٦٧١هـ.

وفي المذهب الشافعي يعتبر كتاب "أحكام القرآن" للهراس من أهم الكتب وأقدمها في المذهب؛ حيث توفي الهراس سنة ٥٠٤هـ.

أما في مذهب الإمامية الاثنى عشرية، فيعتبر كتاب "كنز العرفان في فقه القرآن" للسيوري أقدم وأهم كتب التفسير الفقهي عند الإمامية؛ حيث توفي السيوري سنة ٨٢٦هـ.

- **ثالثا:** أن الكتب التي اهتمت بالفقه كتفسير القرطبي، وتفسير الطبري، وتفسير ابن كثير، وتفسير المنار، قد حظيت بدراسات مستقلة، أذكر منها على سبيل المثال "منهج القرطبي في التفسير" للدكتور القصبي زلط، وكتاب

"القرطبي المفسر سيرة ومنهج" ليوسف عبد الرحمن الفرت، وكتاب "ابن كثير ومنهجه في التفسير" للدكتور إسماعيل سالم عبد العال، وكتاب "منهج الإمام محمد عبده في التفسير" للدكتور عبد الله شحاتة. وقد اعتنت هذه الكتب بالحديث عن الجانب الفقهي في هذه التفاسير، الأمر الذي جعلني أتوقف عن التعرض لدراسة هذه التفاسير مرة أخرى.